الحاشية على المطوّل

شرح تلخيص مفتاح العلوم

(في علوم البلاغة)

تأليف

السيد الشريف الجرجاني

أبي الحسن علي بن محمد بن علي

المتوفى ٨١٦ هـ

قرأه وعلق عليه

الدكتور رشيد أعرضي

DKI

دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة ١٩٧١

بيروت - لبنان

الكتاب: الحاشية على المطول
التصنيف: بلاغة
المؤلف: السيد الشريف الجرجاني
المحقق: د. رشيد أعرضي
الناشر: دار الكتب العلميـــة - بيروت
عدد الصفحات: 464
سنة الطباعة: 2007
بلد الطباعة: لبنان
الطبعة: الأولى

Title: Al-ḥāšiyah ʿalā al-Muṭawwal
classification: Rhetoric
Author: Al-Šarīf al-Jurjānī
Editor: Dr. Rašīd Aʿraḍī
Publisher: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Pages: 464
Year: 2007
Printed in: Lebanon
Edition: 1st

ISBN 2-7451-5724-8 (10 dig)
ISBN 978-2-7451-5724-9 (13 dig)
9 782745 157249 90000

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله كما حمد نفسه، وكما أمرنا أن نحمده، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيد الأولين والآخرين، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

وبعد، إن من أجل علوم العربية علم البلاغة، لما لها من شرف اختصاص الوقوف على إعجاز القرآن الكريم، لذلك اعتنى بها العلماء السابقون، وتباروا في تتبع مظانها، وتأمل الكلام منثوره ومنظومه، فنبغ منهم علماء كثر، نذكر منهم الجاحظ (-255هـ) الذين يعتبر من الأوائل الذين خصهم الله بعقل رزين، وذوق سليم استطاع بفضلهما أن يكتب " البيان والتبيين" و" الحيوان" و" نظم القرآن"، مستكشفا بها خارطة البلاغة العربية، وواضعا بها مفتاحا لما غلق من أبوابها. حتى إذا جاء عبد القاهر الجرجاني (-471هـ) وجد الخارطة أمامه، اهتدى بها إلى صنع: "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" فكان لهما الأثر البالغ في الدرس البلاغي القديم والحديث على السواء، فتلقاهما الزمخشري(-538هـ) بعقل راجح ووظف ما جاء فيهما لفهم كتاب الله العزيز في تفسيره: "الكشاف"، وجرد فيهما الرازي(-606هـ) ملخصا سماه: "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز".

فلما جاء السكاكي(-626هـ) وجد الدرس البلاغي في حال نمو، فأوصله إلى نهاية نموه في كتابه: "مفتاح العلوم"، فأعجب العلماء به أيما إعجاب، وكيف لا يعجبون به وهو " مفتاح" لما غلق عليهم من الأساليب، فتلقوه بالدراسة، والحفظ، والشرح، والتلخيص؛ واضعين أمام أعينهم عبارته: "وسيطلع من كتابنا هذا من خدمه حق خدمته على ثمرات محتجبة في أكمام " [مفتاح العلوم، ص: 284]، فخدموه حق خدمته بدءا ببدر الدين بن مالك(-686هـ) في "المصباح"، وبالقزويني(-739هـ) في "التلخيص" و" الإيضاح". والأهم من ذلك أن هؤلاء العلماء لم ينسوا الأصول، بل اعتبروها مصادر أساسية في فهم "المفتاح"، وشروحه، وتلخيصاته.

ألف السكاكي كتابه: "مفتاح العلوم" ليكون دستورا يرجع إليه من أراد أن يقف على أسرار الإعجاز القرآني، وعلى بلاغة الكلام العربي، قال: "واعلم أن مستودعات فصول هذا الفن لا تتضح إلا باستبراء زناد خاطر وقاد، ولا تنكشف أسرار جواهرها إلا لبصيرة ذي طبع نقاد، ولا تضع أزمتها إلا في يد راكض في حلبتها إلى أنأى مدى،

باستفراغ طوق متفوق أفاويق استثباتها بقوة فهم، ومعونة ذوق موله من لطائف البلاغة بما يؤثرها القلوب بصفايا حباتها، وتنشر عليها أفئدة مصاقع الخطباء خبايا محباتها، متوسلاً بذلك أن يتألق في وجه الإعجاز في التنزيل، متنقلا مما أجمله عجز المتحدين به عندك إلى التفصيل "[مفتاح العلوم، ص: 356].

بحث السكاكي في كتابه عن الأسرار الكامنة وراء الإعجاز القرآني، وبلاغة الكلام العربي، واستطاع بنفاذ بصيرته أن يكمل صورة البلاغة العربية، وأن يضعها المكانة اللائقة بها، وأن يدل من جاء بعده على الطريق السوي، والمنهج الواضح، ليتمكن من الوقوف على بلاغة الكلام عن بصيرة ووعي، يصحبه في ذلك قلب مفكر، وعقل معلل؛ قال: "فإن جوهر الكلام البليغ مثله مثل الدرة الثمينة، لا ترى درجتها تعلو ولا قيمتها تغلو، ولا تشترى بثمنها، ولا تجري في مساومتها على سننها ما لم يكن المستخرج لها بصيرا بشأنها، والراغب فيها خبيرا بمكامنها "[مفتاح العلوم، ص: 331].

نعم، إن هذه الجوانب المنهجية والعلمية هي التي جذبت إليها عقول العلماء، فراحوا يستكشفونها في "المفتاح" ويبحثون عنها بين صفحاته، وأسطره، وقد خاطبهم بقوله: "وقد عرفت الطريق فراجع نفسك، وإذا سلكتها فاسلكها عن كمال التيقظ لما لقنت " "[مفتاح العلوم، ص: 426].

فخلف لنا ذلك كله ميراثا بلاغيا لا تضاهى قيمته، ومنه: "حاشية الشريف الجرجاني على المطول" لسعد الدين التفتازاني، التي نتمنى أن نكون أخرجناها في صورتها الصحيحة، وفي شكلها المقبول.

وفي الختام أدعو الله تعالى أن يلهمني الصواب، ويرزقني السداد، وأن يهديني إلى طريق الحق، وأن يعينني على رد ولو جزء يسير للذين يؤمنون بالعلم، ويضحون من أجله بالغالي والنفيس، ويبذلون في سبيل ذلك الوقت والمال ابتغاء مرضاة الله، والله لا يضيع أجر من أحسن عملا.

مقدمة التحقيق

- الترجمة للشيخين:
- التفتازاني.
- الشريف الجرجاني.
- عصرهما.
- منهج الشريف الجرجاني ومصادره في الحاشية:
- معنى الحاشية.
- منهج الشريف الجرجاني فيها.
- مصادره فيها.
- مقدمة في التحقيق ومنهجي فيه:
- التحقيق:
- منهجي فيه:

أولا - ترجمة الشيخين وعصرهما:

ترجمة سعد الدين التفتازاني[1]:

هو مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين التفتازاني، الشافعي، ولد في تفتازان بلاد خراسان سنة 712هـ، الشيخ الإمام، العلامة الكبير المشارك، عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والفقه والأصول والكلام والمنطق وغيرها، أخذ عن القطب الرازي والعضد الإيجي، وانتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول والمنقول بالمشرق وسائر الأمصار، ولم يكن له نظير فيها سوى السيد الشريف، قال في فضله ابن خلدون: «ولقد وقـفت بمصر على تآليف في المعقول متعددة، لرجل من عظماء هراة، من بلاد خراسان، يشتهر بعز الدين التفتازاني، منها في علم الكلام، وأصول الفقه، والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي اثنائها ما يدل على أن له اطلاعا على العلوم الحكمية وتضلعا بها وقدما عالية في سائر الفنون العقلية»[2].

أقام في سرخس وأبعده تيمور لنك إلى سمرقند التي توفي بها سنة 791هـ، ودفن في سرخس، وله مصنفات كثيرة متنوعة ومفيدة منها:

1 - إرشاد الهادي في النحو، اختصر فيه الحاجبية.

2 - التلويح على التنقيح في أصول الفقه الحنفي.

3 - التهذيب في المنطق والكلام.

4 - حاشية على شرح افيجي لمختصر ابن الحاجب في الأصول.

5 - حاشية على الكشاف للزمخشري.

6 - السعدية في شرح الرسالة الشمسية في المنطق.

7 - شرح الأربعين النووية.

8 - شرح التصريف العزي.

9 - شرح العقائد النسفية.

10 - المقاصد في أصول الدين وشرحها.

11 - المقاصد في علم الكلام.

---

(1) ينظر ترجمته في: الدرر الكامنة، 4 / 350، بغية الوعاة، 2 / 285، شذرات الذهب، 6 / 319، الأعلام للزركلي، 5 / 113، معجم المؤلفين، 12 / 228. بروكلمان، القسم الرابع، ص: 310 - 321، المناهج البلاغية والنقدية العربية إبان الغزو المغولي، ص: 88.

(2) المقدمة، ص: 394.

12 – النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ للزمخشري.

13 – المطول وهو شرح التلخيص للقزويني.

14 – المختصر، اختصر فيه المطول.

ترجمة الشريف الجرجاني (1):

هو علي بن محمد بن علي، أبو الحسن، السيد الزين السند، الشريف، الجرجاني، الحسني، الحنفي، من أولاد محمد بن زيد الداعي، ولد في جرجان سنة 740هـ، أخذ عن النور الطاوسي ومخلص الدين أبي الخير، وقطب الدين الرازي، ومبارك شاه، وعلاء الدين العطار، وأحمل الدين البابرتي، إمام في العلوم العقلية والنقلية، ومتكلم، وفيلسوف، وعالم نحرير حاز قصبات السبق في التحرير، ونظارة بلاد فارس في البحث والجدل توفي يوم الأربعاء سادس ربيع الآخر سنة 816هـ بشيراز، ودفن بها في قبر بناه لنفسه بتربة وقت بمحلة سواحان. وتجمع كتب التراجم على أن تصانيفه كثيرة، منها:

1 – أجوبة لأسئلة الإسكندر من ملوك تبريز.

2 – الأصول المنطقية.

3 – ألفية في المعمى والألغاز.

4 – تحقيق الكليات من قبيل التعريفات.

5 – تفسير الزهراوين.

6 – حاشية على أوائل الكشاف للزمخشري.

7 – حاشية على شرح قصيدة بانت سعاد لكعب بن زهير.

8 – حاشية على المطول للتفتازاني.

9 – حاشية على العوامل الجرجانية.

10 – رسالة في أصول الحديث.

11 – رسالة في تحقيق معاني الحروف.

12 – رسالة في تقسيم العلوم.

13 – رسالة في الصوت.

14 – رسالة في النحو بالفارسية.

15 – شرح كتاب المواقف في علم الكلام للعضد أفيجي.

---

(1) ينظر ترجمته في: بغية الوعاة، 2 / 196، معجم المؤلفين 7 / 216، إيضاح المكنون 1 / 140، هدية العارفين 1 /728. المناهج البلاغية والنقدية العربية إبان الغزو المغولي، ص: 89.

16 - شرح الفرائض السراجية للسجاوندي.

17 - شرح الجزء الثالث الخاص بالمعاني والبيان من مفتاح العلوم.

18 - الشريفية في علم المناظرة.

19 - كتاب التعريفات.

20 - مراتب الموجودات في ترتيب الخلق.

21 - مقاليد العلوم في الحدود والرسوم.

22 - مقدمية في الصرف بالعجمية.

23 - مختار الأخيار في فوائد معيار النظار في المعاني والبيان والبديع والقوافي.

بين التفتازاني والشريف الجرجاني:

ناظر سعد الدين التفتازاني السيد الجرجاني في قوله تعالى: ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ﴾ [1]: هل يتضمن استعارة تمثيلية أم تبعية؟ وأورد الألوسي نص هذه المناظرة[2] في تفسيره عند حديثه عن الآية الكريمة.

قال: «وفي قوله سبحانه: ﴿ عَلَىٰ هُدًى ﴾ استعارة تمثيلية تبعية حيث شبهت حال أولئك - وهي تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به - بحال من اعتلى الشيء وركبه ثم استعير للحال التي هي للمشبه المتروك كلية للاستعلاء المستعملة في المشبه به وإلى ذلك ذهب السعد. وأنكر السيد اجتماع التمثيلية والتبعية، لأن كونها تبعية يقتضي كون كل من الطرفين معنى مفردا لأن المعاني الحرفية مفردة، وكونها تمثيلية يستدعي انتزاعها من أمور متعددة، وهو يستلزم تركيبه. وأبدى قدس سره في الآية ثلاثة أوجه[3].

الأول: إنها استعارة تبعية مفردة بأن شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء.

الثاني: إنه يشبه هيئة منتزعة من المتقين والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلاءه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل من طرفيها،

(1) البقرة 2 / 5.

(2) أفردت هذه المناظرة في مخطوط لمؤلف مجهول، بعنوان: المحاكمة بين التفتازاني والجرجاني في اجتماع التبعية والتمثيلية، مخطوط رقم: 22، بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ينظر فهرس البلاغة، ص: 80.

(3) حاشية الشريف على المطول، صص: 394 - 395.

لكن لم يصرح من الألفاظ التي بإزاء المشبه به إلا بكلمة "على" فإن مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تابع له ملاحظ في ضمن ألفاظ مستوية، وإن لم تقدر في نظم الكلام فليس في "على" استعارة أصلا بل هي على حالها قبل الاستعارة، كما إذا صرح بتلك الألفاظ كلها.

الثالث: أن يشبه الهدى بالمركوب على طريق الاستعارة بالكناية وتجعل كلمة "على" قرينة لها على عكس الوجه الأول»[1].

حدد الألوسي موقفه مع السعد صراحة في قوله: «وأما ما وقع بينهما في مجلس تيمور[2]، وكان الحكم نعمان الخوارزمي المعتزلي، حكم - والظاهر أنه لأمر ما - للسيد السند»[3].

عصر الشيخين:

عرف القرن الهجري الثامن - افتتح بحكم أبي سعيد خان، واختتم بحكم تيمور لنك - صراعات حادة، لم تعرف مثلها أي مرحلة من مراحل التاريخ العربي الطويل "اشتجرت فيها السياسات، وتواكبت فيها الأحداث، فلا تبزغ شمس إلا على حدث جديد"[4].

تميز عصر أبي سعيد خان بالضعف السياسي، ويدل على ذلك نشأة عدة دويلات على أشلاء الدولة المغولية الواسعة، نذكر منها أربع دول[5]:

1 - دولة آل كرت في هراة، استمرت في حكمها من: 643هـ إلى: 783هـ.

---

(1) روح المعاني، 1 / 126-127. وينظر كذلك: جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، ص 524-533.

(2) قال محمد رمضان الجربي: "هذا الطاغية المتوفى سنة (807هـ) الذي دوخ الشرق بجحافله الزاحفة وقد بلغ من جبروته، أن ألجأ الشيخين: سعد الدين التفتازاني والسيد الشريف إلى أن يتناظرا بين يديه، فشجر بينهما الخلاف في الاستعارة التمثيلية، فجوز السعد اجتماع التمثيلية والتبعية، ومنع السيد ذلك، وطال احتجاج الطرفين وكانت النتيجة انتصار السيد على السعد وقد مات التفتازاني غما وهما.

وكان ذلك بإيعاز من تيمور، ووزيره الذي يكره السعد فألب السيد عليه واختار عبد الجبار حكما في هذه المناظرة، وبذلك تم لهم ما أرادوا" ـــ جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، هامش: 6، ص: 524.

(3) روح المعاني، 1 / 127.

(4) مقدمة الفوائد الغيائية، ص: 8.

(5) المصدر نفسه، ص: 8-9 .

2 - دولة السيدرانيين في سيزوار، تمتد فترة حكمهم من: 738هـ إلى: 788هـ.

3 - دولة الجلايريين في تبريز وبغداد، دامت دولتهم من: 756هـ إلى غاية: 813هـ.

4 - دولة آل مظهر في شيراز، دام حكمهم من: 718هـ إلى: 759هـ.

وقد صور التفتازاني نبذا من هذه الأحداث في مقدمة كتابه: "المطول"، قال:

رماني الدهر بالأرزاء حتى فؤادي في غشاء من نبال
فصرت إذا أصابتني سهام تكسرت النصال على النصال

وذلك من توارد الأخبار بتفاقم المصائب في العشائر والإخوان، عند تلاطم أمواج الفتن في بلاد خراسان... فلقد جرد الدهر على أهاليها سيف العدوان، وأباد من كان فيها من السكان، فلم يدع من أوطانها إلا دمنة لم تتكلم من أم أوفى، ولم يبق في حزبها إلا قوم ببلد عجفى"[1].

وقال كذلك: "وإلى الله المشتكى من دهر إذا أساء أصر على إساءته، وإن أحسن ندم من ساعته"[2].

وكانت هذه الأوضاع المزرية التي رزح تحت عبئها العلماء، تمنعهم من التأليف، وذلك أن التأليف يتطلب الاستقرار، وهم دائمو الترحال، واشتكى من ذلك التفتازاني:

قال يصف ترحاله وانتقاله من مكان إلى آخر: "ثم ألجأني فرط الملال، وضيق البال، إلى أن تلفظني أرض إلى أرض، وتجرني من خفض إلى خفض، حتى أنخت بمحروسة هراة، حماها الله تعالى عن الآفات، ففتح الله تعالى عيني منها على جنة النعيم، بلدة طيبة، ومقام كريم"[3].

وقال متبرما من هذه الأحوال التي تمنع من التأليف: "وكان يعوقني عن ذلك [شرح تلخيص المفتاح] أني في زمان أرى العلم قد عطلت مشاهده ومعاهده، وسدت مصادره وموارده، وعفت أطلاله ومعالمه، حتى أشفت شموس الفضل عن الأفول، واستوطن الأفاضل زوايا الخمول، يتلهفون من اندراس أطلال العلوم والفضائل، ويتأسفون من انعكاس أحوال الأذكياء والأفاضل"[4].

(1) المطول، ص: 127 - 128.
(2) المصدر نفسه، ص: 128.
(3) نفسه، ص: 128.
(4) نفسه، ص: 126.

وترحاله هذا انعكس على تعدد الأماكن التي ألف فيها كتبه [1].

ـــ ألف شرح تلخيص المفتاح، بهراة.

ـــ ألف شرح الفتاوى الحنيفية، بهراة.

ـــ الف المختصر، بغجدان.

ـــ الف رسالة الشمسية، بمزارحام.

ـــ ألف شرح التوضيح، بكاستان تركستان.

ـــ ألف شرح العقائد، بخوارزم.

ـــ ألف حاشية شرح المختصر = (مختصر ابن الحاجب) ، بخوارزم.

ـــ ألف رسالة الإرشاد، بخوارزم.

ـــ ألف مقاصد الكلام، بسمرقند.

ـــ ألف تهذيب الكلام، بسمرقند.

ـــ الف شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم، بسمرقند.

ـــ الف شرح الكشاف، بسمرقند.

ـــ ألف مفتاح الفقه، بسرخس.

ولم يطب به المقام - كما قال - إلا بهراة، بجانب السلطان معز الدين حسين بن الملك غياث الدين (-771هـــ) من آل كرت، وقد مدحه في مقدمة المطول، مدحا يصور فيه ما قام به هذا الملك من أفعال جسيمة، خدمة للإسلام والمسلمين.

قال: "فشاهدت أن سطعت أنوار العلم والهداية، وخمدت نيران الجهل والغواية، وظل ظل الملك ممدودا، ولواء العز بالشرع معقودا، وعاد عود الإسلام إلى روائه، وآض روض الفضل إلى مائه، ونظم شمل الخلائق بعد الشتات، ووصل جلهم عقيب البتات، واستظل الأنام بظلال العدل والإحسان، وارتبغوا في رياض الأمن والأمان، كل ذلك بميامن دولة سلطة الإسلام، ظل الله على الأنام، مالك رقاب الأمم، خليفة الله في العالم، حامي بلاد أهل الإيمان، ماحي آثار الكفر والطغيان ... وهو السلطان الغازي المجاهد في سبيل الله معز الحق والدين، غياث الإسلام ومغيث المسلمين، أبو الحسين محمد كرت... وهو الذي صرف عنان العناية نحو حماية الإسلام، وشيد بنيان الهداية إثر ما أشرف على الانهدام ... وصرت بعميم الطافه مغبوطا محظوظا، وبعين عنايته ملحوظا محفوظا، فشد

(1) جامع العبارات، ص: 480 - 481.

ذلك عضدي وهز من عطفي..."[1].

ثانيا ـ الحاشية: معناها، ومنهج الشريف الجرجاني، ومصادره فيها

1 – معنى الحاشية:

جاء في لسان العرب: وحاشية كل شيء: جانبه وطرفه [2]، وفي كشف الظنون: "عبارة عن أطراف الكتاب، ثم صار عبارة عما يكتب فيها وما يجرد منها بالقول فيدون تدوينا مستقلا متعلقا، ويقال لها تعليقة أيضا"[3].

وجاء في المعجم الوسيط، الحاشية: "ما علق على الكتاب من زيادات وإيضاح"[4]، وفي محيط المحيط: "جانب الثوب والكتاب وغيرهما (...) وما علق على الكتاب من الشروح والزيادات"[5]، ويقال: حشى الكتاب: إذا علق عليه حاشية [6].

نلاحظ من خلال هذه التعريفات أن " الحاشية " تعني: جانب الشيء وطرفه، أي: الجانب الهامشي في الأشياء، ومن تم قيل لما يكتب في هامش الكتاب: حاشية. لكن لما كان لما يكتب في هامش الكتاب أهمية نظرا لمكانة العالم الذي علق عليه، اهتم العلماء بالحواشي اهتماما بالغا؛ لأنها توضح، وتشرح، وتنتقد ماورد في الكتاب المحشى. فكانت الحاشية تخدم العلم والمتعلمين؛ لأنها تسهل عليهم طرق الأخذ.

ولمكانة الحاشية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، أخذ العلماء يفردونها بالتأليف، أو يأتي اللاحق فيلتقطها من الهامش ليضعها في كتاب خاص بها.

وظهرت الحاشية بداية من القرن الهجري السابع؛ لأنه كان عصر العلم والعلماء، كثرت فيه المناظرات والمباحثات العلمية، ونمت فيه العلوم نموا لم نعهده من قبل، وحلل كل علم فيه تحليلا دقيقا، وبحثت أجزاؤه بحثا كاملا.

ظهرت الحاشية في هذا العصر لتكون منهجا في البحث مثلها مثل: "التلخيصات "، و" المختصرات" و"الشروح "، وجميعها آلات وأدوات للبحث، وبفضلها ازدهر العلم في

(1) المطول، ص: 128 - 129 .

(2) لسان العرب، مادة: "حشا".

(3) كشف الظنون، 1 / 623.

(4) المعجم الوسيط، مادة: "حاشية".

(5) محيط المحيط، مادة: "حاشية".

(6) المصدر نفسه.

ذلك العصر. تعقب فيها العلماء بعضهم بعضا، لا يرفع قلم حتى يوضع آخر مكانه، يتعقب مزاله، ويستنير بهداه. وما أحوجنا اليوم إلى مثل هذا النشاط العلمي الوهاج.

2 - منهج الشريف الجرجاني فيها:

الذي يظهر من خلال نصوص " الحاشية " أن الشريف الجرجاني سلك فيها مسلكين: الأول سلك في مسلك النقد، وسلك في الثاني مسلك النقد، وهذا ما سنوضحه في هذه الفقرة من خلال هذه النصوص.

1 - نقد كلام التفتازاني:

ونمثل لهذا النقد بقول التفتازاني: «[وهو علم] أي: ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئية، ويقال لها: الصناعة أيضا. بيان ذلك أن واضع هذا الفن - مثلا - وضع عدة أصول مستنبطة من تراكيب البلغاء، تحصل من إدراكها وممارستها قوة بها يتمكن من استحضارها والالتفاف إليها، وتفصيلها متى أريد وهي العلم؛ ولذا قالوا: وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي إدراك، ألا ترى أنك إذا قلت: فلان يعلم النحو لا تريد أن جميع مسائله حاضرة في ذهنه، بل تريد أن له حالة بسيطة إجمالية، وهي مبدأ لتفاصيل مسائله، بها يتمكن من استحضارها. ويجوز أن تريد بالعلم نفس الأصول والقواعد؛ لأنه كثيرا ما يطلق عليها» .

قال الشريف الجرجاني: «لا يخفى أن الملكة المذكورة، حاصلة للنحوي حال غفلته عن النحو، ومسائله بالمرة. ثم إذا توجه إليها على الإجمال، يحصل له حالة أخرى متميزة عن الحالة الأولى بالوجدان. ثم إذا فصلها يحصل له حالة ثالثة. والمشهور في كتب القوم، أن تلك الملكة تسمى: عقلا بالفعل. والحالة الثانية تسمى: علما إجماليا؛ وهي حالة بسيطة، هي مبدأ لتفاصيل المعلومات. والحالة الثالثة تسمى: علما تفصيليا.

وكلامه يدل على أن الحالة البسيطة، هي: الملكة المذكورة. وهذا وإن صح، إلا أن المقصود من الحالة البسيطة في عباراته، غير المقصود منها في عبارة القوم»[1].

ونمثل له كذلك بقول التفتازاني، قال: «فإن قيل: كثيرا ما نسمع خبرا ولا يخطر ببالنا أن صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر أم لا؟ وأيضا إذا سمعنا خبرا وحصل لنا منه العلم يكون مخبره عالما به يحصل في ذهننا صورة هذا الحكم، سواء علمناه قبل أو لا، فيكون الأول حاصلا غايته أنه لا يكون العلم به جديدا.

فالجواب عن الأول: أن العلم بكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر

(1) الحاشية على المطول، ص: 15.

ضروري لوجود علته، أعني: سماع الخبر، والذهول إنما هو عن العلم بهذا العلم، وهو جائز، وفيه نظر. ويمكن أن يقال إن لازم فائدة الخبر هو كون المخبر عالما بالحكم أو لم يعلم، لكن هذا ينافي تفسير المصنف.

وعن الثاني: أن الذهن إذا التفت إلى ما هو مخزون عنده واستحضره لا يقال: إنه عالم، ولو سلم فإنا نفرضه فيما إذا كان مستحضرا للخبر مشاهدا إياه، فإنه يحصل العلم الثاني دون الأول، وبهذا يتم مقصودنا».

قال الشريف الجرجاني في الرد عليه: «لا يقال: لعل المتكلم قد يأتي بالجملة الخبرية على حين غفلته، من غير قصد إلى معناها، وشعور به، فلا يتحقق صورة الحكم في ذهنه؛ لأنا نقول الكلام فيمن هو بصدد الإخبار والإعلام، لا من يتلفظ بالجملة الخبرية، كما مر. وسيشير إليه بقوله: (وهذا ضروري في كل عاقل تصدى للإخبار) وهاهنا بحث آخر، وهو:

أنه فسر فائدة الخبر ولازمها أولا بالحكم، وكون المخبر عالما به موافقا لما في المفتاح.

وذكر أن معنى اللزوم حينئذ، أنه كلما أفاد الحكم أفاد أنه عالم به، من غير عكس؛ فاللزوم بينهما إنما هو بحسب استفادة المخاطب إياهما، وعلمه بهما من الخبر نفسه، لا باعتبار تحققهما في نفسهما.

ثم نقل عن العلامة والمصنف أنهما جعلا الفائدة ولازمها: علم المخاطب بالحكم، وعلمه بكون المتكلم عالما به.

وعلى هذا فمعنى اللزوم ظاهر، وهو أنه كلما تحقق العلم الأول من الخبر نفسه تحقق العلم الثاني منه؛ كما قرره المصنف بقوله: «أي يمتنع إلخ» . ثم قال هاهنا: (ويمكن أن يقال إن لازم فائدة الخبر، هو كون المخبر عالما بالحكم) ، فقد جعل اللازم عبارة عن المعلوم، فأما أن يجعل الفائدة أيضا عبارة عن المعلوم الآخر، أعني: الحكم ليتناسبا، فيرجع حينئذ تفسيرهما ولزومهما إلى ما ذكره أولا»[1].

2 - شرح كلام التفتازاني:

ونمثل لهذا الشرح بقول التفتازاني: «ولو سلم أن الافتراء بمعنى الكذب، فالمعنى: أقصد الافتراء إلخ».

---

(1) الحاشية على المطول، صص: 25 - 26. وينظر كذلك الصفحات التالية: 6 - 9 - 12 - 15 - 31 - 35 - 105 - 132.

قال الشريف الجرجاني في شرحه: «يعني أن القصد معتبر فيما هو مفهوم الافتراء حقيقة، ولو سلم أنه ليس بمعتبر فيه، بل هو بمعنى: الكذب مطلقا؛ فقد أريد بها هنا قصد الافتراء، بناء على أن الأفعال التي من شأنها أن تصدر عن قصد واختيار، إذا نسبت إلى ذوي الإرادة يتبادر منها صدورها عن قصد وإن لم يكن داخلا في مفهومها. وأما المجنون فليس له إرادة يعتد بها»[1].

ونمثل للشرح اللغوي كذلك بقول التفتازاني، قال: «لا يبالي إنسان منهم أهجينا كان أم غير هجين» .

قال الشريف الجرجاني: «الهجنة في الناس والخيل؛ إنما تكون من قبل الأم؛ فإذا كان الأب عتيقا والأم ليست كذلك؛ كان الولد هجينا»[2].

3 – مصادره في الحاشية:

تتنوع مصادر الشريف الجرجاني في حاشيته إلى مصادر في التفسير، وأخرى في البلاغة، وفي الأدب، والنحو، واللغة، وأصول الفقه، ونعرضها كالتالي:

- الكشاف، للزمخشري.
- الحواشي على الكشاف.
- دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، للفخر الرازي.
- مفتاح العلوم، للسكاكي.
- التلخيص في علوم البلاغة، للقزويني.
- الإيضاح، للقزويني.
- المطول، لسعد الدين التفتازاني.
- المختصر، لسعد الدين التفتازاني.
- الشريف الرضي.
- الكتاب، لسيبويه.
- الإيضاح في شرح المفصل، لابن الحاجب.
- مختصر ابن الحاجب.

---

(1) المصدر نفسه، ص: 20.

(2) نفسه، ص: 120. وينظر كذلك الصفحات التالية: 21 - 25 - 28 - 37 - 38 - 42 - 80 - 122.

ـــ المحصول في أصول الفقه، للفخر الرازي.

ـــ الأصوليون.

ـــ الخليل بن أحمد الفراهيدي.

ـــ الأصمعي.

ـــ الكسائي.

ـــ أبو عبيدة.

ـــ المبرد.

ـــ علي بن عيسى الربعي.

ـــ بعض النحاة.

ـــ الصحاح في اللغة.

ـــ بعض الأدباء.

ـــ بعض الأفاضل.

ـــ بعضهم.

- التحقيق ومنهجي فيه:

التحقيق:

هل التحقيق علم قديم أم حديث؟ سؤال نطرحه على أنفسنا كما طرحه السابقون علينا، نقول: اختلف في ذلك. فرأي أحمد أمين أن المستشرقين سبقونا إلى ذلك؛ قال: "ووضعوا له قواعد وشروطا، تتضمن كيفية الحصول على النسخ المختلفة للكتاب في أنحاء العالم، ثم مقارنة بعضها ببعض، واستبعاد غير الصالح منها أو المكرر، وكيفية الانتفاع بالباقي بعد ذلك، وكيفية المضاهاة، وما يصح إثباته مما في النسخ المختلفة وما لا يصح، وما يجوز للناشر من تصحيح الأصل وما لا يجوز إلى غير ذلك من بحوث"[1].

ثم أشار بعد ذلك إلى ما قام به الأستاذ برجستراسر من محاضرات قيمة في موضوع التحقيق التي دامت سنة كاملة، ولم تستنفذ حقله المعرفي الشاسع[2].

والرأي الآخر يرى أن المخطوط العربي كانت تصاحبه عملية التحقيق منذ القدم، وذلك لطبيعة الحرف العربي الذي يتشابه مما يسهل عملية تحريفه، وهذا الواقع كان

(1) مقدمة تحقيق أخبار أبي تمام.

(2) المصدر نفسه.

يتطلب التحقيق دائما[1].

علمية التحقيق:

قال أحمد الشايب: وهكذا أيضا، يصبح نقد النصوص أو تصحيحها ونشرها، علما له أصوله المقررة، وقواعده المرسومة، يأخذ بها كل جاد في طبع ديوان أدبي أو كتاب علمي [2].

إن علمية التحقيق تجعل المخطوط قابلا لقراءته قراءة صحيحة والانتفاع به انتفاعا سليما، وهذا هو الذي يتطلب في أية عملية تعتمد الموضوعية لإخراج أي كتاب قديم إخراجا يعتمد أصول العلم الحديث، وقد لاحظ المحققون أن عجز التحقيقات العربية كامن في تخلفها عن ركب العلم " وعجز أهل العربية عن نشر تراث لغتهم النشر الذي يقره العلم، ويقبله منطق العصر فبقينا في النحو عالة على طبعات قديمة، صلحت للعصور التي ظهرت فيها، وقصرت عن الوفاء اليوم بحاجتنا، إما لنقص فيها، أو لتشويه في طباعتها[3].

صعوبة التحقيق:

يعد محيي الدين عبد الحميد من الباحثين السابقين إلى تجشم عناء التحقيق، فقد أخرج من الكتب القديمة عددا لا يستهان به، لذلك فحكمه حكم نجرب، وإذا شكا من صعوبة هذا العمل فشكواه تقابل بالقبول. قال: فإني ألفيت أشق ما يضطلع به أهل العلم من عمل أن يوكل إليهم تحقق كتاب صنف قبل زمانهم، وقد رأيت أنه على قدر بعد العهد بالتصنيف والكتابة يكون الجهد، وتثقل التبعة[4]. ورد هذه الصعوبة إلى ندرة نسخ الكتاب موضوع التحقيق.

وعن هذه الصعوبة يقول محمد رمضان الجربي: "تحقيق المخطوطات من الأمور الشاقة التي تحتاج إلى عناء كبير، وعمل دؤوب، فاخترت هذا الطريق الصعب لأتعود الصبر"[5].

وهذه الصعوبة لا يدركها، أو يقدرها "إلا من عرف ما يكابده العالم الحريص على

---

(1) مداخلة الدكتور عباس أرحيلة، ندوة حول موضوع التحقيق، بكلية اللغة العربية بمراكش، يوم الثلاثاء: 04 فبراير 1997.

(2) مقدمة تحقيق كتاب، بديع القرآن، ص: 2.

(3) مقدمة تحقيق المغني، لابن هشام، ص: 8.

(4) مقدمة تحقيق الموازنة، ص: 3.

(5) مقدمة تحقيق جامع العبارات، ص: 13 - 14.

بلوغ الغاية التي يصبو إليها من الدقة والإتقان، وهذا وحده عناء ليس من فوقه عناء"[1].

الأسباب الداعية إلى التحقيق:

يرجع الباحثون تحقيق الكتب القديمة إلى أسباب نجملها في:

1 - **عدم جدوى التصنيف، لنفاذ موضوعاته:** قال محمد رمضان الجربي: "إن الكتابة في الموضوعات المختلفة، قد عولجت وقتلت دراسة وبحثا، فلا داعي للكتابة فيها فرارا من التكرار الممل"[2].

2 - **أصالة علم التحقيق:** قال حفني محمد شرف: "إن تحقيق النص وحده يعد عملا أصيلا في الدراسة الجامعية العليا، وإنه كما أسلفت، يعد الخطوة الأولى لكل بحث علمي، لذلك عنيت به كليات الجامعة وعدته أهم شيء في الطور من حياتها الناشئة، ومنحت على أساسه درجة الدكتوراه، لأنه عمل يقتضي صبرا طويلا، وجهدا شاقا"[3].

3 - **الحفاظ على التراث:** قال محمد رمضان صوفية: "وإحساسا مني بالمسؤولية في الحفاظ على تراثنا الديني والقومي أحببت أن أسهم بما أستطيع من جهد في الحفاظ على هذا التراث، بل أتعدى ذلك بالمساهمة في إحياء القديم منه، إيمانا مني بأن الجديد لا ينطلق من فراغ، بل لا بد له من قديم يقتدى به، ويستضيء بمصابيحه على درب العلم والمعرفة"[4]. ولعل هذا ما عبر عنه أحمد أمين بحب السلف والتفاني في الدفاع عن علومهم والحرص على إذاعة فضلهم [5].

وعن ذلك يقول محمد رمضان الجربي: "فحري بالأبناء والأحفاد أن يقدروا دور الآباء والأجداد ويقوموا بتحقيق تلك المخطوطات النفيسة لترى النور، وينتفع بها الأجيال"[6]. علهم يسهمون في نشر الثقافة العربية والإسلامية.

ويرى محمد رمضان صوفية أن الحفاظ على التراث ليس مسؤولية رجل واحد، أو مسؤوليته هو لوحده، بل مسؤولية جميع الناس الذين ينتمون إلى هذه الثقافة؛ قال: "وكذلك أرى لزاما على أبناء هذه الأمة أن يتولوا هم بأنفسهم إحياء تراثهم العلمي والحضاري بما يقتضيه انتماؤهم الديني والقومي، فينقلوا تلك المعارف إلى الأجيال

---

(1) مقدمة تحقيق الموازنة، ص: 3.

(2) مقدمة تحقيق جامع العبارات، ص: 14.

(3) مقدمة تحقيق بديع القرآن، ص: 3، وكذلك: مقدمة تحقيق أخبار أبي تمام.

(4) مقدمة تحقيق شرح التلخيص، ص: 8.

(5) مقدمة تحقيق العمدة، 1 / 7.

(6) مقدمة تحقيق جامع العبارات، ص: 13.

اللاحقة في صدق وأمانة، وهم إن لم يفعلوا ذلك ربما تولاه غيرهم، أو أعداؤهم، بحسن نية، أو بسوء نية، وربما انحرف بعضهم عن طريق الأمانة العلمية فيتصرف في هذا التراث بما يشوه صورته الحقيقية، وبذلك يستطيع نقل صورة مشوهة من تاريخنا إلينا، وهذا وحده كاف لأن يجعلنا نشمر على ساعد الجد لإحياء فكرنا وحضارتنا صنع آبائنا وأجدادنا وأجيالنا السابقة"[1].

4 - **خدمة العلم الذي بصدده التحقيق:** يرى محققا كتاب المغني لابن هشام الأنصاري (-751هـ) أن جميع الأمم اعتنوا بلغتهم إلا العرب فإنهم لم يهتموا بلغتهم، فلحقها الحيف، والسبيل إلى خدمتها هو خدمة العلوم القديمة، ولا يتيسر ذلك إلا بإخراجها في صورة صحيحة؛ قالا: "ولقد خدم أهل كل علم علمهم إلا أهل العربية المحدثين، فقد وقفوا بجهدهم حيث انتهى جهد أسلافهم قبل قرون، وعكف العلماء في كل فرع من فروع العلم على فرعهم، نشرا للقديم منه، وبحثا فيه، ودراسة له، ومتابعة لحلقاته"[2].

5 - **تنمية المعارف وتطويرها:** قال محققا ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: "وهكذا تسير حركة التحقيق والنشر العلمي للمكتبة القرآنية والدرس النقدي لأعلام مؤلفيها، فتهيء السبيل لتطور الدراسات القرآنية وتصل بين الدارسين المحدثين وتراثهم الإسلامي المجيد"[3].

6 - **ضبط النصوص:** قبل ظهور علم التحقيق، والمحققين، كان التجار هم الذين يقومون بمهمو إخراج الكتب القديمة ونشرها، ولا يهمهم في ذلك إلا الربح المادي؛ قال أحمد أمين: "وقد مر علينا زمان كان نشر الكتب فيه على أيدي تجار جهلة، لا يعنون في الموضوع إلا بجانبه التجاري السخيف، فيكفي أن تقع في أيديهم نسخة مخطوطة من كتاب يظنون رواجه، فسرعان ما يطبعونه في أيام، غير باحثين عن نسخ أخرى من هذا الكتاب تعين على تصحيحه، ولا عاهدين بطبعه إلى علماء ثقات يتحرون الصحة في طبعه، فيخرج الكتاب محرفا مشوها"[4].

فربط ظهور علم التحقيق بمجيء النهضة العربية الحديثة، إذ بمجيئها أخذ كل شيء

(1) مقدمة تحقيق شرح التلخيص، ص: 8 – 9.

(2) مقدمة تحقيق المغني، ص: 7 - 8.

(3) مقدمة تحقيق ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 6.

(4) مقدمة تحقيق أخبار أبي تمام.

نصيبه من الاهتمام اللائق به، ومن جملة ذلك علم التحقيق. قال: "فلما جاءت نهضتنا الحديثة رأيناها شملت هذا النوع العلمي فارتقى النشر كما ارتقى التأليف، ورأينا النشر يتحول شيئا فشيئا من يد التجار إلى يد العلماء، ورأينا الناشر الأمين يعنى بالكتاب الذي ينشره عنايته بالكتاب الذي يؤلفه، ورأينا العلماء يقدرون الناشر كما يقدرون المؤلف"[1].

ويتجلى هذا الضبط - كذلك - في تصريح المحققين بمدى تفانيهم في إخراج المخطوطات إخراجا علميا مضبوطا؛ فقد صرح محمد محي الدين عبد الحميد أنه أصلح " أكثر من أربعمائة أغلوطة وقعت في الطبعتين السابقتين " لكتاب العمدة [2]. وهذا يفسر رجوعه إلى المصادر المختلفة التي تساعد على ضبط النص؛ وهو ما صرح به أيضا في قوله: "ولو أنني أردت أن أحدثك عن المراجع التي استخلصت لك الصواب من بينها لهالك الأمر، وخرج الحال في نظره عن حد المستساغ المقبول، ولكنها على أية حال الحقيقة التي لا غلو فيها ولا إغراق"[3].

وأصبح هدف كل دراسة تحقيقية هو خدمة حق العلم الذي يقتضي " تحقيق النصوص العلمية تحقيقا علميا يعرضها سليمة غير مشوهة، ولعل هذه النصوص المحققة أهم عنصر في حضارتنا الأدبية، ففيها إنصاف لمؤلفيها، وللتاريخ الأدبي الماضي، وللتاريخ العلمي المعاصر الذي يبشر بيقظة علمية تقدر ما لها من ماض جليل يستحق الحياة"[4].

ومنذ السبعينات من القرن العشرين بدأ المحقق - إلى جانب تحريه الضبط في إخراج المخطوط - يعتني بوضع الفهارس المتنوعة التي تكمل فائدة التحقيق[5]، وسار على هذا النهج المحققون إلى اليوم؛ لأن الغاية من ذلك " إخراج نص سليم كما وضعه مصنفه دون أن يدخل معه شيء لم يقصده المؤلف"[6]، وذلك بالرجوع إلى النسخ المختلفة للنص

(1) مقدمة تحقيق أخبار أبي تمام.
(2) مقدمة تحقيق العمدة، 1 / 9.
(3) المصدر نفسه، 1 / 8.
(4) مقدمة تحقيق بديع القرآن، ص: 4.
(5) مقدمة تحقيق طبقات الحفاظ للسيوطي، ص: 9. وينظر كذلك: مقدمة تحقيق الإيضاح في شرح المفصل، 1 / 30 — 32، ومقدمة تحقيق، كفاية الطالب، ص: 30، ومقدمة تحقيق نضرة الإغريض في نصرة القريض، ص: (ن و س).
(6) مقدمة تحقيق الإيضاح في شرح المفصل، 1 / 30.

وقال كذلك حفني محمد شرف: "وهدف هذه الدراسة واضح مما قدمنا، فإن حق العلم وحده يقتضينا تحقيق النصوص العلمية تحقيقا علميا يعرضها سليمة غير مشوهة، ولعل هذه النصوص المحققة أهم عنصر في حضارتنا الأدبية، ففيها إنصاف لمؤلفيها، وللتاريخ الأدبي الماضي، وللتاريخ =

المحقق [1].

ولمزيد من الضبط فقد لجأ المحققون إلى تقديم كتب التحقيق بمقدمات ضافيةٍ عن المؤلف، وعصره، ونتاجه الفكري، وهذا الهم قد شغل محي الدين عبد الحميد، وإن لم يتيسر له القيام به؛ قال: "وقد كانت النية على أن أنشر مع هذه الكلمة بحثا ضافيا أتعرض فيه لتأريخ فن النقد الأدبي، ثم أرسم لك طريقة أبي القاسم الآمدي في كتابه، وأذكر لك ما نجمع لدي من الملاحظات عليه بعد أن صحبته أمدا ليس بالقصير، وأحدثك - على الأخص - عن تحامله على أبي تمام وإغضائه الإغضاء البالغ عن البحتري، كما كانت النية منعقدة على أن أنشر مع الكتاب أنواعا من الفهارس الأبجدية أعددتها له"[2]. ومنعه من كل ذلك صعوبة الحصول على الورق لقيام الحرب العالمية الثانية. فمثل هذه الدراسات بين يدي الكتاب المحقق تجعل القارئ على وعي بما يقرؤه، خصوصا وأنها تعمل على تقريب المسافة الزمنية بينه وبين الكتاب المحقق، فهي تنفي عن المخطوط " تلك السطحية، أو النظرة الخاطفة السخيفة"[3].

واعتبر عبد الواحد حسن الشيخ أمثال هذه الدراسات المقدمة بين يدي المخطوط واجبا علميا في إخراج النصوص إخراجا علميا؛ قال: "ولما كان وكدنا من هذا العمل هو الدراسة والتحقيق؛ لذا استوجب ذلك علينا دراسة ضافية لجهود الرجل في هذا الكتاب - البلاغية والكتابية - كما سوف يتضح من خلال عملنا في الصفحات التالية للتحقيق"[4].

الوظيفة التعليمية للتحقيق:

حقق محي الدين عبد الحميد كتاب " الموازنة " ليقدمه " لقراء العربية"[5] في حلة جديدة، بعد أن مضى " ذلك العهد الذي كانت المطبعة أو المكتبة تفخر بإخراج طبعة لكتاب أي كتاب غير عابئة بما ارتكبت في سبيل ذلك من إهمال الأصول الأولى للكتاب،

=

العلمي المعاصر الذي يبشر بيقظة علمية تقدر ما لها من ماض جليل يستحق الحياة " مقدمة تحقيق بديع القرآن، ص: 4.

(1) مقدمة تحقيق التبيان في البيان، ص: 23، ومقدمة تحقيق ديوان عمر بن قميئة، ص: 21، ومقدمة تحقيق شرح التلخيص، ص: 10.

(2) مقدمة تحقيق الموازنة، صص: 3 - 4.

(3) مقدمة تحقيق بديع القرآن، ص: هـــ.

(4) مقدمة تحقيق كتاب المفتاح المنشأ لحديقة الإنشاء، ص: 23.

(5) مقدمة تحقيق الموازنة، ص: 3.

ومن التورط في الحذف والخطأ"[1]، وما يترتب على ذلك من " تعريض القراء والدارسين لعجز في الفهم"[2]. فطريقة التحقيق كما قال أحمد الشايب " فتحت النفوس للقراءة، وبعثت فيها اطمئنانا أي اطمئنان"[3]، وذلك بتبيينها للقلق، وتوضيحها للمبهم[4].

ثم إن أي دراسة للتراث القديم، سواء بالتأريخ له، أو نقده، أو وصفه وتحليله " لا يستقيم أمرها إلا إذا سبقها تحقيق النصوص الأدبية ونشرها نشرا علميا يزيل عنها اللبس، ويبرئها من الشك والغموض، حتى تبدو صحيحة كما أنشأها صاحبها، وحتى يقف الدارس منها على أرض من الحديد لا تصيبها الزلازل، فيقرأ، ويفسر، وينتقد، ويؤرخ، ويفيد"[5] بمعنى أن تحقيق النصوص يعني إعدادها للدرس[6]. وهذا ما أوضحه عبد المنعم خفاجي بأنه حقق " الإيضاح في علوم البلاغة ": "ليكون جامعا لمسائل البلاغة ومصدرا للدراسات العالية فيها، ومرجعا للطلاب، والدارسين والباحثين"[7]، وهذا الاهتمام بالباحث ربما يرجع للحاجة التي شعر بها القائمون بالتدريس [8].

طريقة محمود شاكر في ضبط النصوص:

ينهج محمود شاكر في تحقيق النصوص نهج القارئ المتذوق لها تذوقا يوصله إلى الحقيقة الثاوية بين سطورها؛ فقد نبهه تذوق نص كتاب " دلائل الإعجاز " إلى أمور:

1 - بدا له أن عبد القاهر يريد أن يؤسس " بكتابه علما جديدا استدركه على من سبقه من الأئمة الذين كتبوا في البلاغة، وفي إعجاز القرآن"[9]. لكنه لا حظ أنه لم يسلك في ذلك طريقة من يؤسس لعلم جديد كما فعل سيبويه في " الكتاب"، وابن جني (-392هـ) في " الخصائص"، أو كالذي فعله هو نفسه في "أسرار البلاغة"، فالتذوق أوصله إلى هذه الحقيقة.

2 - وقف على نصوص كثيرة غير منسوبة إلى أصحابها بصريح العبارة، وبالتذوق

---

(1) مقدمة تحقيق بديع القرآن، ص: ج.

(2) المصدر نفسه، ص: ج.

(3) نفسه، ص: د.

(4) مقدمة تحقيق السيرة النبوية، ص: 24.

(5) مقدمة تحقيق بديع القرآن، ص: ح.

(6) المصدر نفسه، ص: 4.

(7) نفسه، ص: 6.

(8) مقدمة تحقيق المغني لابن هشام، ص: 7.

(9) مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز، ص: أ.

تيقن لديه أنه يقصد بها القاضي عبد الجبار المعتزلي [1].

ولما طبع كتاب " المغني في أبواب التوحيد والعدل " تيقن محمود شاكر أنه على صواب، فأعاد قراءة " دلائل الإعجاز " وفق هذه الرؤية العلمية التي وضعت عبد القاهر الجرجاني في مكانه الصحيح[2].

وكانت خطته في القراءة، وضع الكتاب في سياقه العام، ثم تفقيره إلى فقر، كل فقرة تحيل على اللاحقة، وتوضح السابقة؛ قال في ذلك: "وجعلت همي أن يكون قارئ الكتاب ماضيا في قراءته دون أن يتعثر أو يتلفت تلفتا يعوقه عن المضي في قراءته، فأعنته بتقسيمه إلى فقر مرقمة، ودللته على سياق كلام عبد القاهر، فإن كلامه ربما شق على كثير من أهل زماننا، حين كتب عليهم أن يهجروا كتب أسلافهم من الفحول الأفذاذ"[3].

منهجي في التحقيق:

ـــ اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على مخطوطة مطبوعة بهامش المطول، وقفت عليها بالخزانة العامة بالرباط، مصنفة تحت رقم: ك 502.

ـــ قارنتها بنسخة متداولة، مطبوعة على هامش المطول، صدرت عن مطبعة أحمد كامل، سنة: 1330هـ.

ـــ صححت النصوص التي وردت خاطئة في الحاشية، من مصادرها: دلائل الإعجاز، الكشاف، مفتاح العلوم، المطول.

ـــ رجعت إلى كلام التفتازاني الذي ناقشه الشريف الجرجاني، وأثبته في الهامش كاملا، ليتسنى للقارئ معرفة السياق العام للجملة، أو القضية التي هي محل النقاش.

ـــ خرجت شواهد الكتاب القرآنية، والشعرية.

ـــ خرجت النصوص اللغوية، والبلاغية التي استشهد بها الشريف الجرجاني، وأحلت على مصادرها في الهامش.

ـــ ترجمت للأعلام المذكورين في المتن.

ـــ وضعت أمام كلام التفتازاني، قال التفتازاني، وكذلك الأمر بالنسبة لكلام الشريف الجرجاني.

ـــ وضع الفهارس العامة للكتاب.

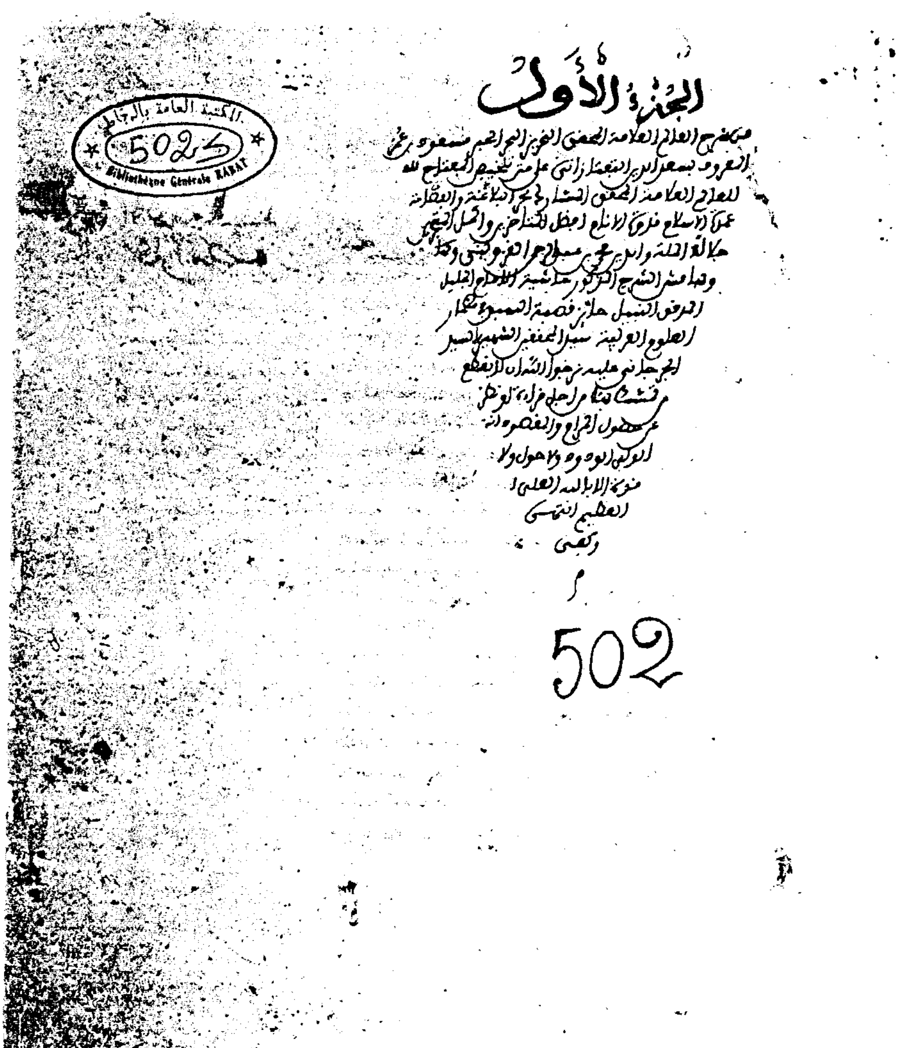
---

(1) المصدر نفسه، ص: ب.

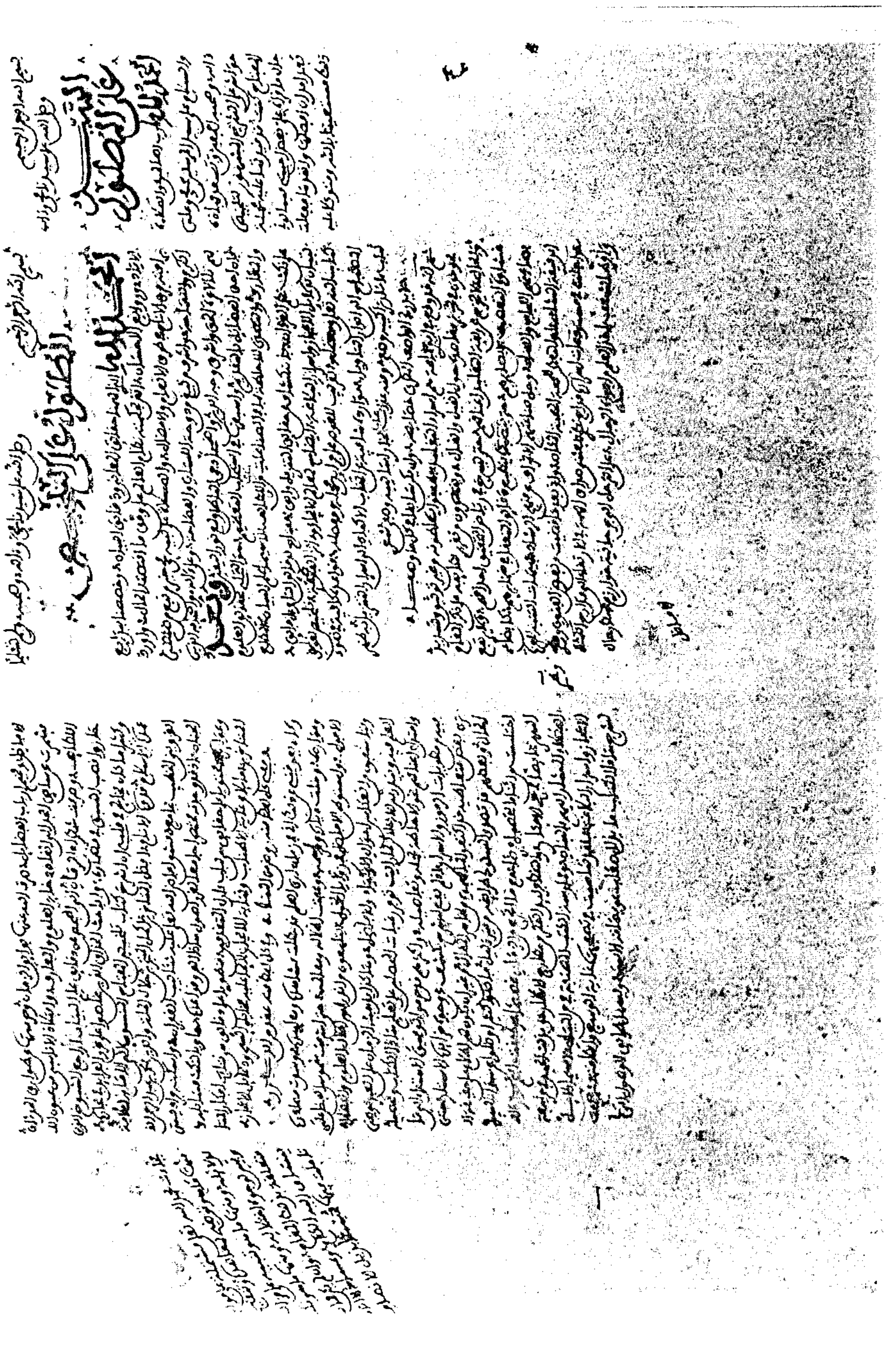
(2) نفسه، ص: ز.

(3) نفسه، ص: ز.

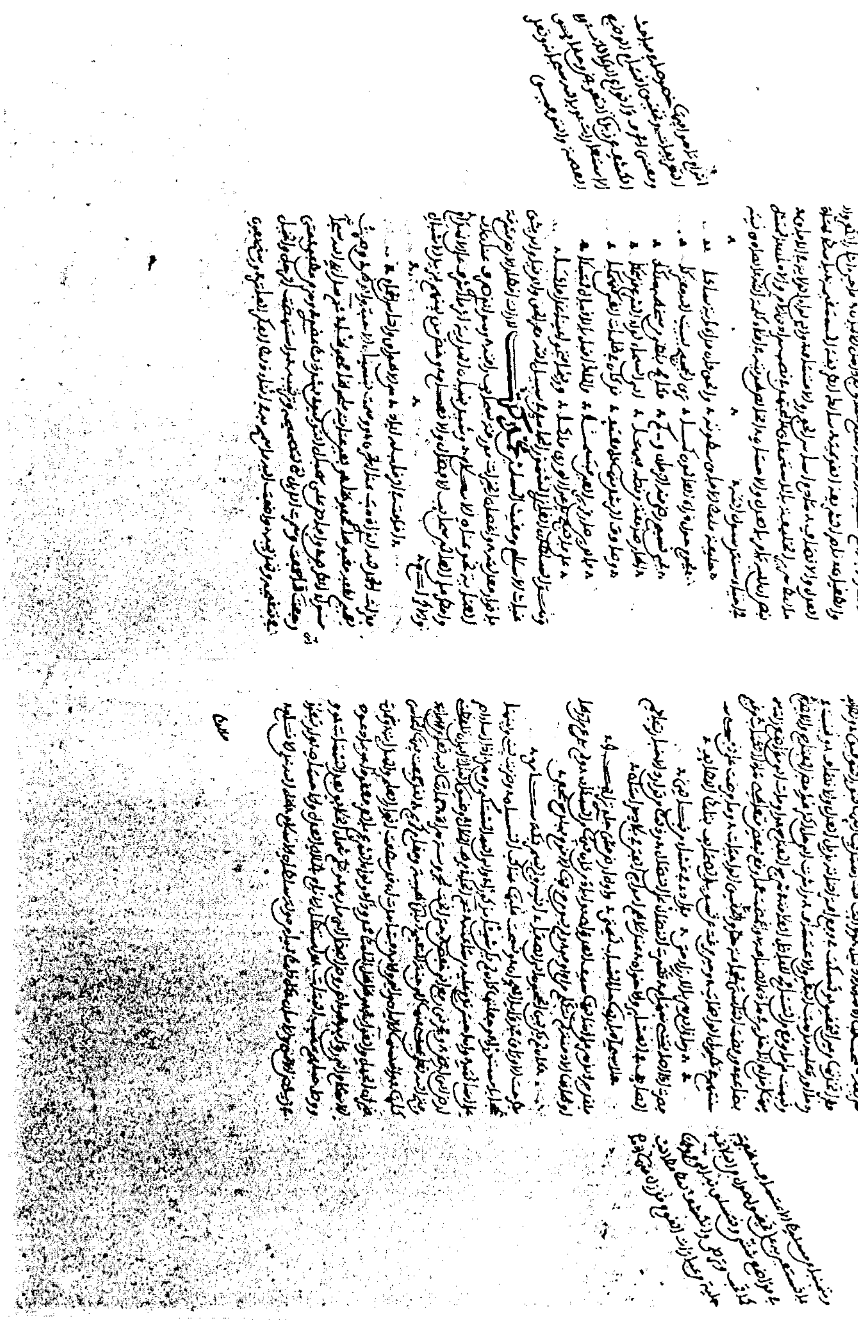
نماذج من المخطوطة المعتمدة في التحقيق



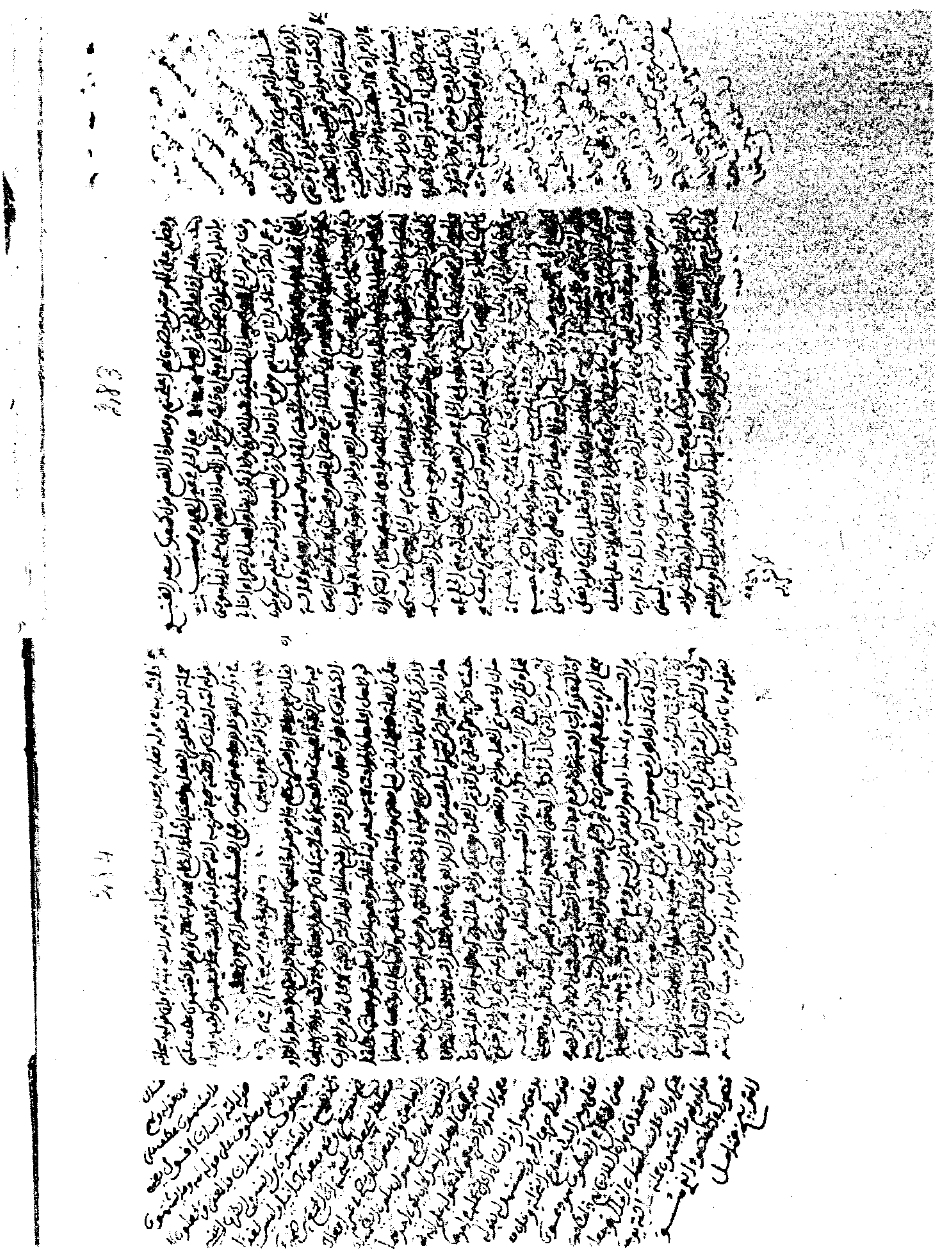
صفحة عنوان المخطوطة المعتمدة في التحقيق



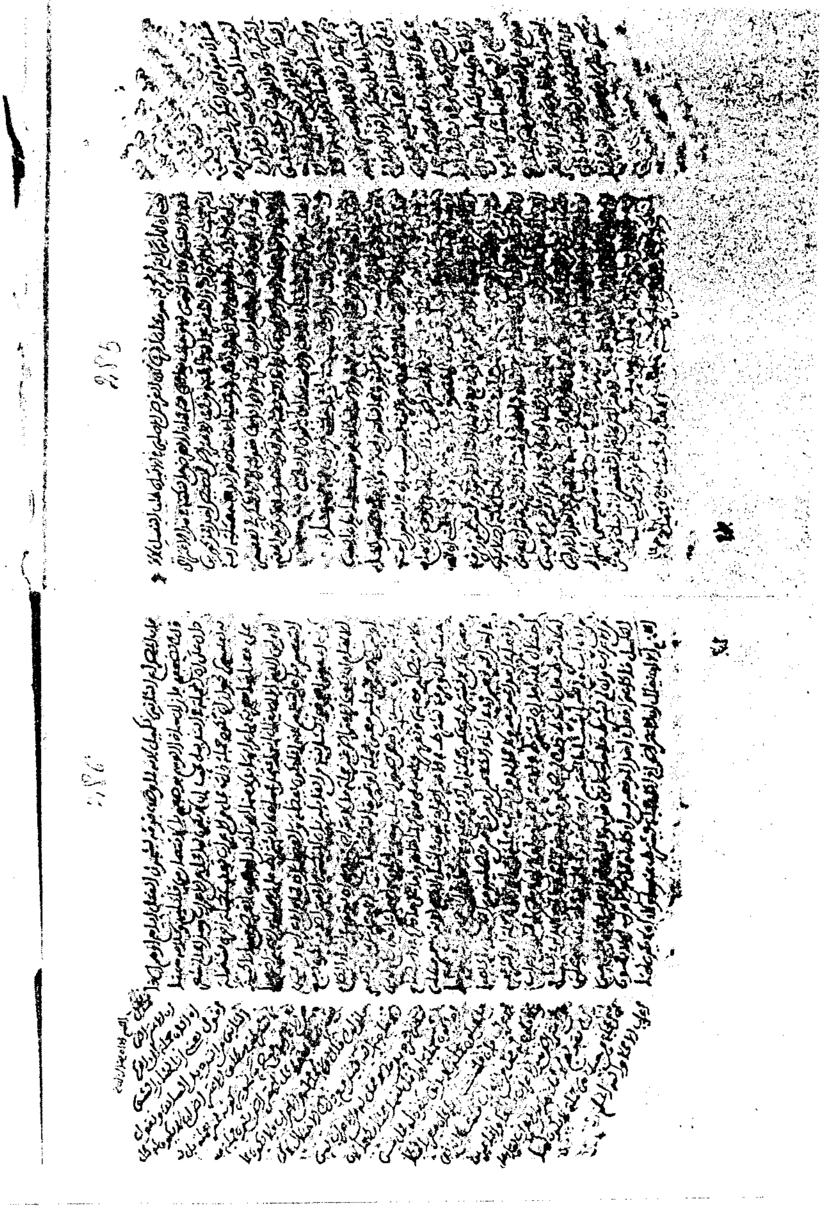
الصفحة الأولى من المخطوطة المعتمدة في التحقيق



الصفحة الثانية من المخطوطة المعتمدة في التحقيق



الصفحة ما قبل الأخيرة من المخطوطة المعتمدة في التحقيق



الصفحة الأخيرة من المخطوطة المعتمدة في التحقيق

النص المحقق الحاشية على المطول

لعلي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (-816 هـ)

تحقيق الدكتور: رشيد بن عمر أعرضي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فهذه حواش على الشرح المشهور لتلخيص المفتاح، كنت قد قيدتها عليه مجملة، حال ما قرأه علي بعض أحبتي. فسألوني بعد أمد أن أفصلها وأنقدها، ففعلت ذلك مستعينا بالله، ومتوكلا عليه. فجاءت بحمد الله تعالى مشتملة على فوائد:

منها ما هو توضيح لمقاصده، وتنقيح لدلائله.

ومنها ما هو تنبيه على مزاله، وتبيين لوجوه اختلاله.

ومنها ما هو نكتة متعلقة بذلك المقام، وإن لم يكن مما يساق إليه الكلام.

وعساك إذا تأملت فيها ممسكا بذيل الإنصاف، ومتجنبا عن مسلك الاعتساف؛ ظفرت بما تستعين به على تحقيق أصول فن البلاغة، في مواضع شتى، وتتسلق به إلى فروعها كما تحب وترضى. وانكشفت لك مطالب جليلة من عبارات القوم، قد زل عنها أذهان أقوام تاهوا، خصوصا في مباحث التعريفات وتحقيق أقسام الوضع، ومعنى الحرف، وأنواع الدلالات. وفي الكشف عن زبدة التعريض، وحقائق الاستعارات، وبالله سبحانه وتعالى العصمة والتوفيق.

كلمة الافتتاح

قال: وبهذا يظهر أن ما ذهب إليه من أن اللام في: ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ [1] لتعريف الجنس دون الاستغراق[2].

---

(1) الفاتحة 1 / 2.

(2) المطول، ص: 131. قال التفتازاني: "والحمد هو الثناء باللسان على الجميل، سواء تعلق بالفضائل أو بالفواضل(...) والله: اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد؛ واذا لم يقل: الحمد للخالق، أو الرازق، أو نحوهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف، بل إنما تعرض للإنعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على تحقق الاستحقاقين. وقدم الحمد لاقتضاء المقام مزيد اهتمام به، وإن كان ذكر الله أهم في نفسه على أن صاحب الكشاف قد صرح بأن فيه أيضا دلالة على اختصاص الحمد به تعالى، وأنه به حقيق؛ **وبهذا يظهر أن ما ذهب**

=

أقول: يريد أن اختصاص جنـــس «الحـــمد» بالله تعالى، يستلزم اختصاص جميع «المحامدية» استلزاما ظاهرا؛ إذ لو ثبت على ذلك التقدير: فرد من«الحمد» لغيره تعالى، لكان جنسه ثابتا له في ضمنه، فلا يكون الجنس مختصا به تعالى، والمقدر خلافه. فصاحب الكشاف[1] حيث صرح باختصاص جنس «الحمد» بالله تعالى؛ فقد حكم باختصاص «المحامد» كلها به تعالى، فكيف يتصور منه أن يمنع الاستغراق بناء على أن أفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى، فلا يكون جميع «المحامد» راجعة إليه؟[2].

فإن قلت: جعل «المحامد» بأسرها مختصة به تعالى ينافي هذه القاعدة المشهورة من أهل الاعتزال، فكيف يذهب إليه مع تصلبه في مذهبه؟ قلت: هو لا يمنع أن تمكين العباد وإقدارهم على أفعالهم الحسنة، التي يستحق بها «الحمد» من الله تعالى، فمن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك «الحمد» راجعا إليه تعالى أيضا.

=

إليه من أن اللام في: **(الحمد) لتعريف الجنس دون الاستغراق** ليس كما توهمه كثير من الناس مبنيا على أن أفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى؛ فلا تكون جميع المحامد راجعة إليه، بل على أن الحمد من المصادر السادة مسد الأفعال، وأصله النصب، والعدول إلى الرفع للدلالة على الدوام والثبات، والفعل إنما يدل على الحقيقة دون الاستغراق، فكذا ما ينوب منابه، وفيه نظر؛ لأن النائب مناب الفعل إنما هو المصدر النكرة، مثل: سلام عليك، وحينئذ لا مانع من أن يدخل فيه اللام ويقصد به الاستغراق، فالأولى أن كونه للجنس مبني على أن المتبادر إلى الفهم الشائع في الاستعمال، لا سيما في المصادر". المصدر نفسه، صص: 130 - 131.

(1) هو للزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري صاحب كتاب "الكشاف" و"المفصل" و"الفائق" المتوفى سنة: 538هـ. . الخ ينظر ترجمته في:
ـــ وفيات الأعيان، ابن خلكان، 5 / 168-177. ـــ معجم الأدباء، ياقوت الحموي، 19 / 126.
ـــ إنباه الرواة، للقفطي، 3 / 265. ـــ تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، القسم الثالث، ص: 218-240.

و يعتبر "الكشاف" للزمخشري، من أهم كتب التفسير؛ لمكانته العلمية الرفيعة، التي جعلت جميع المفسرين والبلاغيين بعده، يرجعون إليه وينتفعون به، وجميع الانتقادات التي وجهت لآرائه في التفسير، أو في البلاغة في الكشاف لا تتعدى الجانب الاعتزالي فيه. وقد صرح أحد الباحثين، أن الاعتزال هو ما جعل الهجوم عليه شديدا. ينظر: النحو وكتب التفسير، 1 / 706.

كشف الزمخشري في تفسيره " خفايا النص القرآني" وقدم فيه صورة رائعة للتفسير« تعينه في ذلك بصيرة نافذة تتغلغل في مسالك التنزيل وتكشف عن خفاياه ودقائقه، كما يعينه ذوق أدبي مرهف يقيس الجمال البلاغي قياسا دقيقا وما يطوي فيه من كمال وجلال» الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، ص: 576.

(2) الكشاف، 1 / 9.

يرشدك إلى هذا المعنى: أنه قال في سورة التغابن: «قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل[1]»[2]، ثم قال: وأما حمد غيره فـــ «اعتداد بأن نعمة الله تعالى جرت على يده»[3].

فإن قلت: لعله اختار الجنس وجعله في المقام الخطابي محمولا على الكامل من أفراده رعاية لمذهبه، فإن اختصاص الجنس على هذا الوجه، لا يكون مستلزما لاختصاص جميع الأفراد، قلت: يمكنه اختيار الاستغراق أيضا بناء على تنزيل ما عدا «محامده» تعالى منزلة العدم؛ إذ لا يعتد «بمحامد» غيره بالقياس إلى «محامده»، فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في أنهما ينافيان بحسب الظاهر، قاعدة خلق الأعمال على طريقتهم، وأنهما يقبلان تأويلا تندفع به تلك المنافاة، فلا ترجيح لاختيار أحدهما دون الآخر من هذا الوجه.

وهاهنا بحث وهو أن محصول ما ذكره الشارح في توجيه كلام صاحب **الكشاف** وزيفه وارتضاه صاحب **الكشاف**، يمنع كون «الحمد» محمولا في هذا المقام على الاستغراق، ويجعله محمولا على الجنس فقط. فنقول: منعه ذلك:

إما أن يفهم من قوله: والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم[4]. فلقائل أن يقول: معنى هذه العبارة أن كثيرا من الناس يتوهم أن الاستغراق هو معنى تعريف الحمد، بدليل قوله: «فإن قلت: ما معنى التعريف فيه؟»[5]، وقوله: ومعناه الإشارة إلى الجنس[6]، فالمستفاد من هذه العبارة أن الاستغراق ليس معنى التعريف الذي في ﴿ ٱلْحَمْدُ ﴾، وذلك لا ينافي استغراقه بجميع «المحامد» بمعونة المقام، كما هو مذهبه في الجموع المعرفة باللام الجنسية؛ يفصح عن ذلك تصفح كتابه في مواضع عديدة.

وإما أن يفهم منه قوله فيما سيأتي حيث قال بعد الدلالة على اختصاص «الحمد» به، فيتجه أن يقال: هذا الاختصاص حاصل على تقديري الجنس والاستغراق، فلا دلالة فيه على تعيين أحدهما ونفي الآخر.

---

(1) في الحاشية: بالله تعالى.

(2) الكشاف، 4 / 545.

(3) المصدر نفسه، 4 / 545.

(4) نفسه، 1 / 10.

(5) نفسه، 1 / 9.

(6) قال الزمخشري: "فإن قلت: ما معنى التعريف فيه ؟ قلت: هو نحو التعريف في: أرسلها العراك، وهو تعريف الجنس، ومعنـــاه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو، والعراك ما هو، من بين أجنـــاس الأفعال". نفسه، 1 / 9 – 10.

وإما أن يفهم من قوله: فيما سلف وهو تعريف الجنس، فإن «الحمد» إذا استغرق أفراده لم يكن تعريفه تعريف الجنس، فقد يقال عليه: إن اللام لتعريف مدخولها قطعا، فإذا دخلت على ما يدل على الجنس لم يكن هناك إلا تعريف الجنس، ثم الجنس كما يقصد إليه من حيث هو هو، فقد يقصد إليه من حيث إنه في ضمن جميع أفراده بمعونة القرائن.

وعلى التقديرين: يكون التعريف للجنس، فليس في ذلك منع الاستغراق أيضا، فالذي يدل على أن **العلامة** جعل «الحمد» محمولا على الجنس دون الاستغراق، إنه صرح بالجنس في قوله: «وهو تعريف الجنس»[1]، وقوله: «من بين أجناس الأفعال»[2]، ولم يتعرض لانضمام الاستغراق معه أصلا، فدل ذلك على أنه اقتصر في معنى «الحمد» على الجنس من حيث هو هو. ويؤيده أنه لم يقل فيه بعد الدلالة على اختصاص «المحامد» بصيغة الجمع، والسبب في اختياره الجنس: أن دلالة اللفظ على الجنس، وعلى اختصاصه بالله تعالى لا يحتاج فيها إلى الاستعانة بالمقام، مع أن اختصاص الجنس يقوم مقام اختصاص جميع الأفراد ويؤدي مؤداه، فلا حاجة هنا في تأدية ما هو المقصود، أعني: انتـــفاء «المحامد» من غيره تعالى وثبوتها له، إلى أن يزاد على الجنس معنى زائد يستعان فيه بالقرائن والأحوال.

فإن قلت: إذا استعين بها صار اختصاص أفراد الحمد مصرحا به، وإذا اكتفي بدلالة جوهر الكلام صار مفهوما ضمنيا، والأول أولى فلم اختار الثاني؟ قلت: الاختصاصان متلازمان، فإن كان المقصود اختصاص الجنس فالأمر ظاهر، وإن كان اختصاص الأفراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه.

وسلوك طريقة البرهان[3] فن من البلاغة، هذا وأما قول الشارح: (فالأولى أن كونه للجنس مبنى على أنه المتبادر إلى الفهم الشائع في الاستعمال، لاسيما في المصادر، وعند

---

(1) الكشاف، 1 / 9.

(2) المصدر نفسه، 1 / 10.

(3) هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات، أو بواسطة، وهي النظريات، والحد الأوسط فيه لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو برهان لمي، كقولنا: هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط محموم، فهذا محموم، فتعفن الأخلاط، كما أنه علة لثبوت الحمى في الخارج، وإن لم يكن كذلك بل لا يكون علة للنسبة إلا في الذهن، فهو برهان أني، كقولنا: هذا محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، فهذا متعفن الأخلاط فالحمي وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن إلا أنها ليست علة له في الخارج، بل الأمر بالعكس، وقد يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لمي، ومن المعلول إلى العلة برهان إنّي " التعريفات، ص: 44.

خفاء قرائن الاستغراق) [1]، فيرد عليه أن المتبادر إلى الفهم، من اسم الجنس المعرف باللام في المقامات الخطابية[2]. والشائع في استعماله هناك إنما هو الاستغراق، سواء كان مصدرا أو غيره. والمقام الخطابي المقتضي للمبالغة أدل دليل وأعدل شاهد على الاستغراق، وأي معنى في مقام يكون أولى بالاستغراق من «الحمد» في مقام تخصيصه بالله تعالى، فقرينة الاستغراق كنار على علم.

وأما قوله (أو على أن اللام لا يفيد سوى التعريف، والاسم لا يدل إلا على مسماه فإذا، لا يكون ثمة استغراق) [3]: فإن أراد به أنه لا يكون ثمة استغراق في مدلول اللام أو مدلول نفس الاسم، فلا كلام في صحة هذا المعنى، لكنه لا يتجه به وحده اختيار جعل «الحمد» في هذا المقام للجنس دون الاستغراق.

وإن أراد به أنه لا استغراق هناك أصلا، فظاهر أنه غير لازم مما ذكره، كيف ولو صح لزومه له، لم يتصور الاستغراق مع المفرد المحلى بلام الجنس في موضع من موارد استعمالاته، وبطلانه أظهر من أن يخفى.

قال: ونعم الوكيل عطف إما على جملة وهو حسبي إلخ[4].

أقول: استصعب الشارح هذا العطف والأمر هين:

لأنا نختار أولا: أنه معطوف على مجموع جملة: «وهو حسبي» لكنا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقا، أي: «وهو نعم الوكيل، ومعناه حينئذ على ما هو المشهور، وسيأتيك إنْ شاء الله تعالى أنه الحق، وهو مقول في شأنه «نعم الوكيل فيكون

---

(1) المطول، ص: 131.

(2) يعني: شموله لكافة الأفراد.

(3) المطول، ص: 131.

(4) قال التفتازاني: "[وسميته تلخيص المفتاح، وأنا أسأل الله تعالى] لا يعرف لتقديم المسند غليه هاهنا جهو حسن؛ إذ لا مقتضى للتخصيص ولا للتقوي فكأنه قصد جعل الواو للحال، فأتى بالجملة الاسمية [من فضله] حال من [أن ينفع به] أي: بهذا المختصر [كما نفع بأصله] وهو المفتاح أو القسم الثالث منه [إنه] أي: الله [ولي ذلك] النفع [وهو حسبي] أي: محسبي وكافي لا أسأل غيره. فعلى هذا الأنسب أن يقول: والله أسأل بتقديم المفعول **[ونعم الوكيل] عطف إما على جملة وهو حسبي**، والمخصوص محذوف كما في قوله تعالى: ﴿ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ﴾ [ص: 30] فيكون من عطف الجملة الفعلية الإنشائية على الاسمية الإخبارية. وإما على حسبي أي: وهو نعم الوكيل، وحينئذ فالمخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا: زيد نعم الرجل. ثم عطف الجملة على المفرد، وإن صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل كما في قوله تعالى: ﴿ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا ﴾ [الأنعام: 96] على رأي لكنه في الحقيقة من عطف الإنشاء على الإخبار". المطول، ص: 137.

جملة اسمية خبرية متعلق خبرها بجملة فعلية إنشائية، ولا شبهة في صحة عطفـــها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة.

ونختار ثانيا: أنه معطوف على «حسبي»، ولا حاجة إلى اعتبار تضمنه معنى: «يحسبني» و«يكفيني»؛ فإن الجمل التي لها محل من الإعراب واقعة في موقع المفردات، ويجوز عطفها على المفردات وعكسه. ويحسن إذا روعي في التفنن نكتة كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ ﴾ [1] فإن ﴿ وَجِيهًا ﴾ و(**من المقربين**) و(**يكلم الناس**) أحوال كما صرح به في **الكشاف** وقد عطف بعضها على بعض[2]، وعدل في التكلم إلى صيغة الفعل تنبيها على تجدده. فهاهنا عدل إلى الجملة الفعلية الدالة على المدح مبالغة فيه.

وأما قوله: (لكنه في الحقيقة من عطف الإنشاء على الإخبار) [3] فجوابه: أن ذلك جائز في الجمل التي لها محل من الإعراب، نص عليه **العلامة** في **سورة نوح** ومثله بقولك: «قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد[4]»، وكفاك حجة قاطعة على جوازه قوله تعالى: ﴿ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾ [5] فإن هذه «الواو من الحكاية لا من المحكي، أي: «قالوا حسبنا الله و«قالوا نعم الوكيل. وليس هذا الجواز مختصا بالجمل المحكية بعد القول؛ إذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك: «زيدا أبوه صالح، و«ما أفسقه و«عمرو أبوه بخيل، و«ما أجوده، وسيرد عليك إن شاء الله تعالى في باب: **الفصل والوصل** توهم **الشارح** أن اختلاف الجمل إخبارا وإن شاء يوجب كمال الانقطاع بينهما، وإن كانت محكية بعد القول[6] ونتكلم عليه هناك إن شاء الله تعالى بما يزيد لهذا المقام شرحا.

---

(1) آل عمران 3 / 45 – 46.

(2) الكشاف، 1 / 364.

(3) المطول، ص: 137.

(4) قال الزمخشري: "فإن قلت: علام عطف قوله: ﴿ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [نوح: 24] ؟ قلت: على قوله: ﴿ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِى ﴾ [نوح: 21] على حكاية كلام نوح عليه السلام بعد (**قال**) وبعد الواو النائبة عنه، ومعناه: قال رب إنهم عصوني، وقال: ﴿ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَٰلًا ﴾ ، أي: قال هذين القولين وهما في محل النصب؛ لنهما مفعولا: (**قال**) كقولك: قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد " الكشاف، 4 / 619 - 620.

(5) آل عمران 3 / 173.

(6) المطول، ص: 439 - 441.

مقدمة[1]:

قال: يقال: مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله: كمعرفة حده، وغايته، وموضوعه. ومقدمة الكتاب: لطائفة من كلامه، إلخ[2].

أقول: أثبت في هذا الكتاب مقدمة العلم، وفسرها بما هو المشهور في الكتب. ومقدمة الكتاب وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه من كلامهم، ولا هو مفهوم من إطلاقاتهم، والذي حداه على ذلك أمران كما يشهد به عبارته:

أحدهما دفع الإشكال عما وقع في أوائل الكتب، من قولهم: مقدمة في تعريف العلم وغايته وموضوعه؛ فإنه لو لم يثبت إلا مقدمة العلم، لزم كون الشيء ظرفا لنفسه، فإن هذه الأمور عين مقدمة العلم. وإذا جعل مقدمة العلم ظرفا لمقدمة الكتاب يندفع الإشكال.

وثانيهما أن يستغنى بذلك عن بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة، على ما ذكره **المصنف**[3] في هذه المقدمة من بيان الفصاحة والبلاغة وما يتصل به[4]، مع أن **السكاكي**[5] أورده في آخر علمي المعاني والبيان[6].

وإذا حمل هذه المقدمة على مقدمة الكتاب بالمعنى الذي فسرها الشارح به، لم يحتج إلى بيان التوقف، فظهر صحة التقديم والتأخير.

---

(1) مقدمة الكتاب: ما يذكر فيه قبل الشروع في المقصود لارتباطها، ومقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع، فمقدمة الكتاب أعم من مقدمة العلم بينهما عموم وخصوص مطلق، والفرق بين المقدمة والمبادئ، أن المقدمة أعم من المبادئ، وهو ما يتوقف عليه المسائل بلا واسطة، والمقدمة ما يتوقف عليه المسائل بواسطة أو لا واسطة" التعريفات، ص: 225.

(2) وتمام كلامه: "قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه، سواء توقف عليها أم لا". المطول، ص: 138.

(3) هو جلال الدين قاضي القضاة، محمد بن القاضي سعد الدين عبد الرحمان القزويني الشافعي، من مصنفاته: "التلخيص" و"الإيضاح" في علوم البلاغة و "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب". ينظر ترجمته في:

النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، 9 / 318. شذرات الذهب، 6 / 123 – 124. بروكلمان، القسم السادس، ص: 68 -69.

(4) التلخيص في علوم البلاغة، ص: 10.

(5) هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، سراج الدين، أبو يعقوب السكاكي من أهل خوارزم، علامة في العربية، والبلاغة، والأدب والعروض والشعر، متكلم، فقيه. ينظر ترجمته في:

— معجم الأدباء، 20 / 58 - 59. بغية الوعاة، 2 / 264. كشف الظنون، 2 / 1762.

(6) مفتاح العلوم، صص: 526 - 532.

واعلم أن الشارح ذكر في **شرحه للرسالة الشمسية**، أن مقدمة الكتاب: ما يذكر فيه قبل الشروع في المقاصد؛ لارتباطها به، وهي هاهنا أمور ثلاثة:

1 - الأول بيان الحاجة إلى الميزان.

2 - ثم قال: وأما ما ذهب إليه الشارحون من أن المراد بالمقدمة هاهنا: ما يتوقف عليه الشروع في العلم، ففيه نظر؛ لإمكان الشروع بدون هذه الأمور الثلاثة.

3 - وما ذكروه من البصيرة فليس أمرا مضبوطا، يقتضي الاقتصار على ما ذكروه.

ويظهر لك منه أن ما جعله في هذا الكتاب، مقدمة العلم، من الحد والموضوع والغاية؛ جعله في **شرح الرسالة** مقدمة الكتاب، بالتفسير الذي ذكره هاهنا. ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الأمور؛ فحينئذ لا يثبت عنده إلا مقدمة الكتاب فقط. ويحتاج في توجيه قولهم: المقدمة في حد العلم وغايته، وموضوعه إلى تكلف؛ لأن هذه الأمور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور، كما احتاج إليه من أثبت مقدمة العلم فقط على ما بينه.

وإن شئت زيادة توضيح للحال، فاستمع لما يتلى عليك من المقال. فنقول: إن أسماء العلوم المدونة: كالصرف، والنحو، والمعاني، وغيرها قد تطلق على معلومات مخصوصة، وقد تطلق على إدراكاتها، كما ينبئ عنه مواضع استعمالاتها. ثم إن كل علم منها بالمعنى الأول: عبارة عن معان مخصوصة تصديقية وتصورية. والشروع في تحصيل تلك المعاني وإدراكها على بصيرة بتوقف، كما هو المشهور على إدراك معان أخر، تصورية وتصديقية.

فإذا أريد أن يعبر بالألفاظ عن المعاني الأولى والثانية، تعليما وتفهيما وجب تقديم الألفاظ الدالة على المعاني الثانية، الموقوف عليها على الألفاظ الدالة على المعاني الأولى، المقصودة؛ ليفهم الموقوف عليها أولا فيشرع في إدراك المقاصد ثانيا. وكذا إذا أريد الدلالة عليهما بالنقوش الدالة، على المعاني بتوسط العبارات، أعني الكتابة، كان تقديم ما بإزاء الموقوف عليها واجبا.

إذا تمهد هذا فنقول: الكتاب المؤلف **كالمفتاح** مثلا، وما يذكر فيه من المقدمة والأقسام:

إما أن يكون عبارة عن الألفاظ المعينة، الدالة على تلك المعاني المخصوصة، وهذا هو الظاهر.

وإما عن النقوش الدالة عليها بتوسط تلك الألفاظ.

وإما عن المعاني المخصوصة من حيث أنها مدلولة لتلك العبارات، أو النقوش.

وإما عن المركب من الثلاثة أو اثنين منها.

فإن كان عبارة عن الألفاظ أو النقوش أو المركب منهما، فلا إشكال في قول **السكاكي**: القسم الثالث من الكتاب في علمي المعاني والبيان؛ إذ معناه أن هذه الألفاظ والنقوش أو مجموعهما، في بيان تلك المفهومات المخصوصة. ولا في قولهم المقدمة في بيان حد العلم، والغرض منه وموضوعه؛ لأن معناه على قياس ما ذكر، كون العبارات في بيان المعاني المذكورة. وهكذا قولهم: الكتاب الفلاني في علم كذا، وأبوابه وفصوله في كذا وكذا.

فمقدمة الكتاب التي هي جزء من الكتاب، عبارة عن الألفاظ المعينة. وإنما استحقت تلك الألفاظ التقديم والتسمية بالمقدمة من حيث أنها في بيان ما هو مقدمة للعلم. وإطلاق المقدمة على هذه الألفاظ، لا يحتاج إلى اصطلاح جديد، وإن كان عبارة عن المعاني من حيث أنها مدلولات لتلك الألفاظ، أو النقوش.

فقد يوجه قولهم: مقدمة في كذا، بأن مفهوم المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم على بصيرة؛ وهذا مفهوم كلي، منحصر فيما ذكر من الأمور الثلاثة أو الأربعة، إذا ضم إليها مباحث الألفاظ. فكأنه قيل: هذا الكلي منحصر في هذا الجزئي. وكذا مفهوم القسم الثالث كلي منحصر في علمي المعاني والبيان، وهكذا الحال في نظائرهما، ولا خفاء في كونه تخلفا.

وقد يوجه أيضا بأن مقدمة العلم هي تصوره برسمه، والتصديق بموضوعه، وغايته من حيث أنهما موضوع وغاية له. وليس المذكور في المقدمة هذه الإدراكات، بل معان يتوصل بها إليها، فكأنه قيل: هذه المعاني في تحصيل تلك الإدراكات، وكذا العلمان عبارتان في الحقيقة عن التصديق بمسائلهما، مستندا إلى أدلتها. وليس المذكور في القسم الثالث نفس التصديق بها، بل ما به يحصل ذلك التصديق. فكأنه قيل: هذه المعاني في تحصيل التصديق بتلك المسائل.

وقد يوجه نظائر قوله: القسم الثالث من الكتاب في علمي المعاني والبيان، بأن مجموع القسم الثالث بعض من هذين العلمين؛ لعدم انحصار مسائلهما فيما ذكر في القسم الثالث. فكأنه قيل: هذا الجزء في هذا الكل وإن كان عبارة عما يتركب من المعاني وغيرها، فالجواب هو الثاني فسقط الأول بالكلية، وكذا الأخير المختص بما عدا المقدمة.

والمقصود من ذكر هذه الأقسام وإن كان بعضها بعيدا عن الأوهام، أن تحيط علما بجوانب الكلام وتثبت فيما عسى أن يزل فيه الأقدام، وقد بقي هاهنا أبحاث:

الأول أن المختار على ما أشرت إليه هو أن الكتاب عبارة عن الألفاظ والعبارات،

وهي مظروفة للمعاني. وقد اشتهر فيما بينهم أن الألفاظ قوالب المعاني؛ فيلزم أن يكون كل منهما ظرفا للآخر ومظروفا له. لكن لا محذور فيه؛ لأن ظرف الألفاظ هو بيان المعاني، بناء على أن الألفاظ مسوقة لذلك البيان الذي قد يحصل بغيرها، فكأن البيان محيط بالألفاظ. وظرف المعاني هو الألفاظ بناء على أن المعاني تؤخذ من الألفاظ، وتزيد بزيادة الألفاظ وتنقص بنقصانها، فكأن الألفاظ قوالب يصب فيها المعاني بقدرها.

الثاني أنهم صدروا كتب الميزان بذكر حده، وبيان غايته وموضوعه، وعنونوه بالمقدمة. فذهب بعضهم إلى أن مقدمة العلم: ما يتوقف عليه الشروع فيه. وآخرون لما رأوا عدم توقف الشروع على هذه الأمور، بل على تصور العلم بوجه ما، والتصديق بأن له فائدة مطلوبة للشارع، زادوا قيد البصيرة، وحصروا تارة ما يتوقف عليه الشروع على بصيرة في الأمور الثلاثة، وتارة زادوا عليها رابعا. والمقصود توجيه ما صدروا به الكتب لا حصر المقدمة فيها بالبرهان. فلا يرد عليهم أن البصيرة ليست أمرا مضبوطا يقتضي الانحصار على ما ذكروه، بل إن وجدت خامسا للأربعة مشاركا إياها في إفادة البصيرة، فلك أن تضمه إليها وتجعله منها. فإنهم لم يمنعوا من ذلك، ولم يدعوا حصرا عقليا. ثم إن الارتباط الذي اعتبره الشارح في المقدمة، ليس أيضا أمرا مضبوطا يقتضي الاقتصار على عدد معين، بل هو على أنحاء مختلفة؛ فتختلف بحسبها المقدمات كما يشير إليه قوله: «وهي هاهنا أمور ثلاثة» على أن ما له ارتباط بالمقاصد ونفع فيها، إنما يحسن تقديمه عليها: إذا توقف الشروع فيها عليه. أو أفاد بصيرة في الشروع، لا مجرد الارتباط والنفع؛ لأنه لا يقتضي إلا مجرد كونه مذكورا في المقاصد دون تقديمه عليها. فالصواب أن لا يتجاوز البصيرة.

وأما ما ذكره بعض **الأفاضل** من أن الأولى أن يفسر مقدمة العلم، بما يستعان به في الشروع فراجع إليها لأن الاستعانة في الشروع إنما تكون على أحد الوجهين.

الثالث أن الفصاحة والبلاغة لما كانتا غاية لعلمي المعاني والبيان، ولهما تقدم بحسب الذهن، وتفصيلهما يوجب زيادة بصيرة في الشروع. فصلهما **المصنف** في المقدمة، وأما **السكاكي** فإنما أخرهما نظرا إلى تأخر الغاية في الوجود، وأن الشروع لا يتوقف على معرفتهما مفصلة، بل يكفيه الإجمال المستفاد من كلامه في مقدمة كتابه.

قال: يوصف بها المفرد والكلام[1].

---

(1) وتمام كلامه: "يقال: كلام فصيح في النثر، وقصيدة فصيحة في النظم [والمتكلم] يقال: كاتب فصيح، وشاعر فصيح [والبلاغة] وعي تنبئ عن الوصول والانتهاء [يوصف بها الأخيران] أي: =

أقول: المراد بالكلام[1]: هو المركب مطلقا مجازا من باب إطلاق الخاص عن العام، ومقابلته بالمفرد قرينة لذلك، بناء على أن المتبادر من المفرد عند الإطلاق ما يقابل المركب، دون ما يقابل المثنى والمجموع، أو ما يقابل الجملة. والقول بأن الكلام محمول على حقيقته، وأن المفرد يتناول سائر المركبات التي ليست بكلام باطل؛ لأن تلك المركبات قد تشتمل على كلمات كثيرة، هي: أبيات أو أنصاف أبيات، فربما يوجد فيها تنافر الكلمات، بل ضعف التأليف والتعقيد أيضا، فيحتاج في تفسير فصاحة المفرد إلى قيود أخر يختل بدونها.

قال: وقد تسامح في تفسير الفصاحة بالخلوص مما ذكر لكونه لازما لها[2].

أقول: قد وجه الشارح التسامح على ما نقل عنه: بأن الخلوص لازم غير محمول لكون الفصاحة وجودية، والخلوص عدميا. فلا يصح أن الفصاحة هي الخلوص، وإن صح

=

الكلام والمتكلم [فقط] دون المفرد، يقال: كلام بليغ، ورجل بليغ، ولم يسمع: كلمة بليغة". المطول، ص: 139.

(1) الكلام هو: "ما كان مكتفيا بنفسه"، وهو "الجملة" و"الجمل المتراكبة". وهو ما أفاد المستمع فائدة يحسن السكوت عليها. وهو ما يحقق التفاهم والتخاطب. وتطلق الكلمة ويراد بها الكلام مجازا لأن الكلمة الواحدة لا تشجي ولا تحزن ولا تتملك قلب السامع وإنما ذلك فيما طال من الكلام وأمتع سامعيه بعذوبة مستمعه ورقة حواشيه؛ لذلك تطلق ويراد بها "القصيدة" بكمالها، و"الخطبة" بأسرها. وهو عند النحاة: « اللفظ المركب المفيد بالوضع. ويقع به التفاهم. ويطلق كذلك على الجمل المفيدة. ينظر في ذلك: الخصائص، 1 / 7 2. والتعريفات، ص: 185، لسان العرب، مادة "كلم".

(2) قال التفتازاني: "واعلم أنه لما كانت الفصاحة عندهم تقال لكون اللفظ جاريا على القوانين المستنبطة من استقراء كلامهم كثير الاستعمال على ألسنة العرب الموثوق بعربيتهم، وقد علموا أن الألفاظ الكثيرة الدور فيما بينهم هي التي تكون جارية على اللسان، سالمة من تنافر الحروف والكلمات، ومن الغرابة والتعقيد اللفظي والمعنوي، جزم المصنف بأن اللفظ الفصيح ما يكون سالما عن مخالفة القوانين والتنافر والغرابة والتعقيد. **وقد تسامح في تفسير الفصاحة بالخلوص مما ذكر لكونه لازما لها** تسهيلا للأمر، ثم لما كانت المخالفة في المفرد راجعة إلى اللغة وفي الكلام إلى النحو وكانت الغرابة مختصة بالمفرد، والتعقيد بالكلام حتى صارت فصاحة المفرد كأنهما حقيقتان مختلفتان، وكذا كانت البلاغة تقال عندهم لمعان محصولها كون الكلام على وفق مقتضى الحال، وكان كل من الفصاحة والبلاغة صفة للمتكلم بمعنى آخر. بادر أولا إلى تقسيمهما باعتبار ما تقعان وصفا له، ثم عرف كلا منهما على وجه يخصه ويليق به؛ لتعذر جمع الحقائق المختلفة في تعريف واحد، ولا يوجد قدر مشترك بينهما كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما؛ لأن إطلاق الفصاحة على الأقسام الثلاثة من قبيل إطلاق اللفظ المشترك على معانيه المختلفة نظرا إلى الظاهر، وكذا البلاغة". المطول، ص: 139.

أن الفصيح هو الخالص. وإنما استقام في الجملة بقصد المبالغة، وادعاء كونها نفس الخلوص. قال: وتحقيق الكلام إن تصادق المشتقات: كالناطق والضاحك مثلا، لا يستلزم تصادق مأخذها: كالنطق والضحك؛ إلا أن يكون أحدهما بمنزلة الجنس للآخر: كالمتحرك والماشي؛ فإنه يصح أن يقال: المشي حركة مخصوصة، وما نحن بصدده ليس كذلك لما ذكرنا. وفيه بحث: **أما أولا**: فلأن هذا التوجيه يقتضي عدم صحة تفسير الفصاحة بالخلوص، لا التسامح؛ لامتناع تعريف الشيء بما ليس بمحمول عليه، كما هو المشهور في ألسنة القوم. ودعوى الادعاء، وقصد المبالغة، مما لا يلتفت إليه في التعريفات.

وأما ثانيا: فلأن كون الفصاحة وجودية، والخلوص عدميا، لا يستلزم أن لا يكون الخلوص محمولا عليها لجواز صدق العدميات على الوجوديات، كما في قولك: البياض لا سواد، على أن كون الفصاحة صفة وجودية ممنوع، بل كونها عندهم عبارة عن الخلوص المذكور أنسب بالمعنى اللغوي. حيث يقال فصح اللبن: إذا أخذت رغوته وذهب لباؤه. وفصح الأعجمي، وأفصح: إذا انطلق لسانه وخلصت لغته عن اللكنة. فإن قلت إنما جعل الفصاحة وجودية، والخلوص عدميا لازما لها بناء على ما ذكره، من أن الفصاحة عندهم، تقال على كون اللفظ جاريا على القوانين، إلى آخره. ولاشك أنه مفهوم وجودي، وأن الخلوص خارج عنه غير محمول عليه. قلت ربما يمتنع كون الفصاحة حقيقية عندهم في الجريان على قوانين كلامهم وكثرة الاستعمال على ألسنتهم؛ قال **السكاكي**: جعل ذلك من علامات الفصاحة الراجعة إلى اللفظ(1). وقال **المصنف**: ثم علامة كون الكلمة فصيحة أن يكون استعمال العرب الموثوق بعربيتهم لها كثيرا، أو أكثر من استعمالهم ما هو بمعناها(2).

قال: فالفصاحة الكائنة في المفرد إلخ (3).

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 526.

(2) الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 470.

(3) قال التفتازاني: "ثم لما كانت البلاغة موقوفة على معرفة الفصاحة؛ لكونها مأخوذة في تعريف البلاغة وجب تقديمها، ولهذا بعينه وجب تقديم فصاحة المفرد **[فالفصاحة] الكائنة في المفرد** خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس] اللغوي، أي: المستنبط من استقراء اللغة، حتى لو وجد في الكلمة شيء من هذه الثلاثة لا تكون فصيحة [فالتنافر] وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان، وعسر النطق بها، فمنه ما يوجب التناهي فيه نحو: الهعخع بالخاء المعجمة في قول أعرابي سئل عن ناقته: تركتها ترعى الهعخع، ومنه ما دون ذلك [نحو] مستشزر في قول امرئ القيس [غدائره] أي: ذوائبه جمع غديرة، والضمير عائد إلى الفرع في البيت السابق [مستشزرات] مرتفعات إن روي بالكسر على لفظ اسم الفاعل، أو مرفوعات إن روي بالفتح على لفظ اسم المفعول من استشزره، أي: ارتفع يعدى ولا يعدى ...". المطول، ص: 140.

أقول: أشـــار إلى أن الظرف، أعني: في المفرد صفة للفصاحة، وقـــدر عامله اسما معرفا لذلك، وإن كان المشهور تقديره فعلا أو اسما منكرا، وقد أصاب في ذلك لرعاية جانب المعنى؛ إذ لا يجوز أن يكون ظرفا لغوا معمولا للفصاحة؛ لأنها ليست بمعنى المصدر كما لا يخفى. مع أن المصدر المعرف باللام، لا يعمل على المذهب الأصح. ولا يحسن جعله حالا بناء على جواز انتصابها، من المبتدأ أو على تأويل آخر؛ لأن المقصود تفسير فصاحة المفرد، لا الفصاحة حال كونها في المفرد، وإن كان المآل واحدا. وقس على هذا وأمثاله من التراكيب، وراع فيها جزالة المعاني، وإن أحوجتك إلى زيادة تقدير في الألفاظ. وقد ذكر بعض **الأدباء**: أن نحو: القصة، والنبأ، والحديث، والخبر، يجوز إعمالها في الظروف خاصة، وإن لم يرد بها معنى مصدري، كقوله تعالى: ﴿ ۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ ﴾[1] و﴿ هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴿٢٤﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ ﴾[2]. والسر في جواز الإعمال، تضمن معانيها الحصول والكون. وعلى هذا يمكن أن يجعل قوله في المفرد، ظرفا لغوا للفصاحة، وإن لم يرد بها معناها المصدري. وأن يتكلف للشارح في أنه أشار إلى هذا الوجه. وأن قوله: (الكائنة): إبراز للمعنى الذي تضمنه الفصاحة، وجاز إعمالها بسببه؛ لا أنه تقدير لعامل الظرف مخالفا للمشهور.

قال: وإلا لبطل أحد الحصرين أو كلاهما[3].

أقول: بطلانهما على تقدير التباين بين الاعتبار المناسب، ومقتضى الحال، أو العموم من وجه. وبطلان أحدهما على تقدير العموم مطلقا؛ إذ يبطل الحصر في الأخص. وأما

---

(1) ص 21/38.

(2) الذاريات 51 / 24 - 25.

(3) المطول، ص: 156. قال التفتازاني: "[وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه] أي: انحطاط شأنه (...) وأراد بالحسن الحسن الذاتي الداخل في البلاغة، دون العرضي الخارج؛ لأن الكلام قد يرتفع بالمحسنات اللفظية والمعنوية؛ لكنها خارجية عن حد البلاغة [فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب] للحال والمقام كالتأكيد والإطلاق وغيرهما مما عددناه، وبه يصرح لفظ المفتاح (...) وبيان ذلك أنه قد علم مما تقدم أن ارتفاع شأن الكلام الفصيح بمطابقته للاعتبار المناسب لا غير؛ لأن إضافة المصدر تفيد الحصر (...) ومعلوم أن الكلام إنما يرتفع بالبلاغة وهي مطابقة الكلام الفصيح بمقتضى الحال فحصل هنا مقدمتان:

إحداهما: أن ليس ارتفاعه إلا بمطابقته للاعتبار المناسب.

والثانـــية: أن ليس ارتفاعه إلا بمطابقته لمقتضى الحال، فيجب أن يكون المراد بالاعتبار المناسب ومقتـــضى الحـــال واحـــدًا، **وإلا لـــبطل أحـــد الحصرين** أو كلاهما". المصدر نفسه، صص: 155 - 156.

قوله :(وفيه نظر) [1]: فوجهه أن الحصر في الأعم من وجه، أو مطلقا، لا يوجب تناول جميع الأفراد حتى يلزم بطلان الحصرين، أو الحصر في الأخص.

قيل: وأيضا على تقدير صحة المقدمتين، لا يلزم إلا المساواة في الصدق بين المقتضى والاعتبار المناسب، والمطلوب هو الاتحاد في المفهوم. وأنت تعلم أن تـفريع قوله فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب على ما تقدم، وجعله نتيجة له لا يستلزم دعوى الاتحاد في المفهوم. وإن مثل هذا التركيب، ليس صريحا في الاتحاد مفهوما.

(1) نفسه، ص: 156.

الفن الأول: علم المعاني

تعريف علم المعاني:

معنى لفظة: علم [1]:

قال: بل تريد أن له حالة بسيطة إجمالية إلخ[2].

أقول: لا يخفى أن الملكة [3] المذكورة، حاصلة للنحوي حال غفلته عن النحو، ومسائله بالمرة. ثم إذا توجه إليها على الإجمال، يحصل له حالة أخرى متميزة عن الحالة الأولى بالوجدان[4]. ثم إذا فصلها يحصل له حالة ثالثة. والمشهور في كتب القوم، أن تلك الملكة تسمى: عقلا بالفعل[5]. والحالة الثانية تسمى: علما إجماليا؛ وهي حالة بسيطة، هي مبدأ لتفاصيل المعلومات. والحالة الثالثة تسمى: علما تفصيليا.

وكلامه يدل على أن الحالة البسيطة، هي: الملكة المذكورة. وهذا وإن صح، إلا أن المقصود من الحالة البسيطة في عباراته، غير المقصود منها في عبارة القوم.

قال: ويجوز أن يراد بالعلم نفسها الأصول والقواعد[6].

---

(1) العلم: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وهو عند الحكماء عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل، ينظر: التعريفات، ص: 155.

(2) قال التفتازاني: "... [وهو علم] أي: ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئية، ويقال لها: الصناعة أيضا. بيان ذلك أن واضع هذا الفن ـــ مثلا ـــ وضع عدة أصول مستنبطة من تراكيب البلغاء، تحصل من إدراكها وممارستها قوة بها يتمكن من استحضارها والالتفاف إليها، وتفصيلها متى أريد وهي العلم؛ ولذا قالوا: وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي إدراك، ألا ترى أنك إذا قلت: فلان يعلم النحو لا تريد أن جميع مسائله حاضرة في ذهنه، **بل تريد أن له حالة بسيطة إجمالية**، وهي مبدأ لتفاصيل مسائله، بها يتمكن من استحضارها. ويجوز أن تريد بالعلم نفس الأصول والقواعد نفسها لأنه كثيرا ما يطلق عليها. .". المطول، ص: 166.

(3) الملكة: هي صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية، وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال، فتصير ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقا. ينظر التعريفات، ص: 229.

(4) الوجدان: هو ما يكون مدركه بالحواس الباطنة. ينظر التعريفات، ص: 250.

(5) العقل بالفعل: هو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنها لا يشاهدها بالفعل. ينظر التعريفات، ص: 152.

(6) المطول، ص: 166، ينظر الهامش، رقم: 2، أعلاه.

أقول: إذا أريد بالعلم: الملكة، أو نفسها القواعد؛ لم يحتج إلى تقدير متعلق العلم. لكن إن أريد به الإدراك[1] فلا بد من تقديره، أي: علم بقواعد وأصول. والتفصيل أن المعنى الحقيقي للفظ العلم، هو: الإدراك. ولهذا المعنى متعلق، هو المعلوم، وله تابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة إليه في البقاء، هو الملكة. وقد أطلق لفظ العلم على كل منهما: إما حقيقة عرفية، أو اصطلاحية، أو مجازا مشهورا. وقد اختار الشارح حمله على أحد هذين المعنيين، وحمله على الإدراك جائز أيضا.

معنى التركيب[2] في البلاغة:

قال: فالمراد بالتركيب في تعريف البلاغة إلخ[3]. أقول: أورد عليه أن ذلك المتكلم إن لم تعتبر بلاغته[4]، فليس لتراكيبه خواص؛ إذ لا اعتداد بها. وإن اعتبرت عاد المحذور، وفيه بحث: لأن هذا المورد إن سلم قوله فمعنى: (توفية خواص التراكيب حقها) [5] أن يورد كل كلام له موافقا لمقتضى الحال، فإيراده ساقط عنه. لأنك إذا قلت: البلاغة بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص بأن يورد كل كلام له موافقا لمقتضى الحال؛ لم يتجه أن يقال: إن لم تعتبر بلاغة هذا المتكلم فلا عبرة لخواص تراكيبه. وإن اعتبرت عاد ذلك المحذور؛ لأن ما ذكرته تعريف لبلاغة المتكلم، منطبق عليها، وليس في شيء من قيوده ما يحوج إلى اعتبار مفهوم بلاغته، لعود الدور، وإن كانا في الواقع بليغا؛ بلاغته مجموع ما ذكرته في تعريفها. وإن لم يسلم اتحاد هذين المفهومين وإن كانا متلازمين فالاعتراض هو هذا دون ما أورده.

---

(1) الإدراك: هو إحاطة الشيء بكماله، أو هو: حصول الصورة عند النفس الناطقة. أو هو: تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى تصورا، وبالحكم بأحدهما يسمى تصديقا. التعريفات، ص: 14.

(2) التركيب كالترتيب لكن ليس لبعض أجزائه نسبة إلى بعض تقدُّمٌ وتأخرٌ. ينظر التعريفات، ص: 56.

(3) قال التفتازاني: "...فمعنى توفية خواص التراكيب حقها أن يورد كل كلام موافقا لمقتضى الحال، **فالمراد بالتركيب في تعريف البلاغة** تراكيب ذلك المتكلم كما يفصح عن ذلك قوله: في تأدية المعاني، وكذا قوله: وإيراد التشبيه والمجاز والكناية على وجهها؛ إذ لا معنى له إلا أن يكون ذلك المتكلم بحيث يورد كل تشبيه ومجاز وكناية كما ينبغي، وعلى ما هو حقه، **وليس المعنى على أنه يورد تشبيهات البلغاء ومجازاتهم على وجهها**". المطول، صص: 169- 170.

(4) البلاغة في المتكلم: ملكة يقتدر بها على تأليف الكلام البليغ. ينظر التعريفات، ص: 46.

(5) المطول، ص: 169.

قال: وليس المعنى على أنه يورد تشبيهات البلغاء ومجازاتهم على وجهها إلخ[1].

أقول: اعترض عليه بأنه لا فساد في هذا المعنى: إذا أريد بالتشبيهات والمجازات أنواعها، بل هو الحق؛ وإنما الفساد فيه، إذا أريد بها أشخاصها المعينة، الواردة في تراكيب البلغاء. وقال **بعضهم**: المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة: التراكيب البليغة، بقرينة إضافة الخواص إليها. فلا يلزم إلا توقف بلاغة المتكلم، على معرفة بلاغة الكلام، ولا عكس، فلا دور[2]. ورد بأن **السكاكي** لم يفسر بلاغة الكلام في كتابه، فيلزم الإبهام في تعريف بلاغة المتكلم.

قال: ثم الأوضح في تعريف علم المعاني أنه علم يعرف به كيفية تطبيق الكلام العربي لمقتضى الحال[3].

أقول: إنما كان أوضح لاستغنائه عن القرينة[4] الخفية، على اعتبار الحيثية؛ إذ قد

---

(1) وتمام كلامه: "وهذا في غاية الحسن، ونهاية اللطافة، والعجب من المصنف وغيره؛ كيف خفي عليهم هذا المعنى مع وضوحه ؟! وكيف ظنوا بالسكاكي أنه أخذ في تعريف بلاغة المتكلم تراكيب البلغاء فعرف الشيء بنفسه ؟! ومفاسد قلة التأمل مما يضيق عن الإحاطة بها نطاق البيان، **ثم الأوضح في تعريف علم المعاني أنه علم يعرف به كيفية تطبيق الكلام العربي لمقتضى الحال**". المطول، ص: 170.

(2) الدور: هو موقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أ على ب وبالعكس، أو بمراتب، ويسمى الدور المضمر كما يتوقف أ على ب و ب على ج و ج على أ، والفرق بين الدور وبين تعريف الشيء بنفسه هو أن في الدور يلزم تقدمه عليها بمرتبتين إن كان صريحا، وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة. ينظر التعريفات، ص: 105.

(3) المطول، ص: 170. قال التفتازاني: "فمعنى توفية خواص التراكيب حقها أن يورد كل كلام موافقا لمقتضى الحال، **فالمراد بالتركيب في تعريف البلاغة** تراكيب ذلك المتكلم كما يفصح عن ذلك قوله: في تأدية المعاني، وكذا قوله: وإيراد التشبيه والمجاز والكناية على وجهها؛ إذ لا معنى له إلا أن يكون ذلك المتكلم بحيث يورد كل تشبيه ومجاز وكناية كما ينبغي، وعلى ما هو حقه، **وليس المعنى على أنه يورد تشبيهات البلغاء ومجازاتهم على وجهها.**
وهذا في غاية الحسن، ونهاية اللطافة، والعجب من المصنف وغيره؛ كيف خفي عليهم هذا المعنى مع وضوحه ؟! وكيف ظنوا بالسكاكي أنه أخذ في تعريف بلاغة المتكلم تراكيب البلغاء فعرف الشيء بنفسه ؟! ومفاسد قلة التأمل مما يضيق عن الإحاطة بها نطاق البيان، **ثم الأوضح في تعريف علم المعاني أنه علم يعرف به كيفية تطبيق الكلام العربي لمقتضى الحال** المصدر نفسه، صص: 9 16-170.

(4) القرينة في اللغة فعيلة بمعنى الفاعلة مأخوذة من المقارنة، وفي الاصطلاح أمر يشير إلى المطلوب. وهي إما حالية أو معنوية، أو لفظية، نحو: ضرب موسى عيسى، وضرب من في الدار من على =

صرح فيه بما هو المقصود، بخلاف تعريف **المصنف**(1). ولأنه لم يتوجه عليه ذلك الإشكال، الذي أورد على تعريف **السكاكي**(2)؛ ليحتاج إلى دفعه.

تنبيه:

قال: والمذكور في تعريف الخبر صفة الكلام إلى قوله: فلا دور(3).

أقول: قد يتوهم أن ما هو صفة(4) المتكلم، راجع إلى صفة الكلام حقيقة، بناء على أن قولنا: «متكلم صادق» معناه: «صادق كلامه»، أو موقوف على ما هو صفة الكلام،

=

السطح، فإن في الأول قرينة لفظية، وفي الثاني قرينة حالية. ينظر التعريفات، ص: 174.

(1) قال في الإيضاح: "وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال. وقيل: يعرف دون أن يعلم رعاية لما اعتبره بعض الفضلاء من تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات. كما قال صاحب القانون في تعريف الطب: الطب علم يعرف به أحوال بدن الإنسان". ص: 74.

(2) قال في مفتاح العلوم: "اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره؛ ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره". ص: 247.

والإشكال الذي أورد على تعريفه، هو انتقاد القزويني له في مسألتين:

الأولى تخص لفظة التتبع، قال: "وفيه نظر؛ إذ التتبع ليس بعلم، ولا صادق عليه؛ فلا يصح تعريف شيء من العلوم به" الإيضاح، ص: 84.

والثانية ما قصده من تراكيب البلغاء، قال: "ولا شك أن معرفة البليغ من حيث هو بليغ متوقفة على معرفة البلاغة. وقد عرفها في كتابه بقوله: البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعنى حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها، وإيراد أنواع التشبيه، والمجاز، والكناية على وجهها. فإن أراد بالتراكيب في حد البلاغة تراكيب البلغاء ــ وهو الظاهر ــ فقد جاء الدور، وإن أراد غيرها فلم يبينه، على أن قوله: وغيره مبهم لم يبين مراده منه. الإيضاح، صص: 84–85 .

(3) المطول، ص: 173. قال التفتازاني: "وسم البحث بالتنبيه؛ لأنه قد سبق منه ذكر ما في قوله [تطابقه أو لا تطابقه]، وقد علم أن الخبر كلام يكون لنسبته خارج في أحد الأزمنة الثلاثة تطابقه أو لا تطابقه؛ فالخبر على هذا بمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم: الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب، وقد يقال بمعنى الإخبار كما في قولهم: الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به بدليل تعديته بعن، فلا دور. وأيضا الصدق والكذب يوصف بهما الكلام والمتكلم **والمذكور في تعريف الخبر صفة الكلام، بمعنى مطابقة نسبته للواقع وعدمها، والخبر عن الشيء بأنه كذا تعريف لما هو صفة المتكلم فلا دور**، واتفقوا على انحصار الخبر في الصادق والكاذب خلافا للجاحظ". المصدر نفسه، صص: 172 - 173.

(4) الصفة: هي الوسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو: طويل وقصير، وعاقل وأحمق، وغيرها.

ينظر التعريفات، ص: 133.

بناء على أن معناه: كون المتكلم بحيث يكون كلامه صادقا، فالدور لازم. وجوابه:

إما على الأول: فهو أن الصدق[1] والكذب[2]، وإن اتحدا في التعريفين على ذلك التقدير، لكن الخبر متعدد فيهما كما ذكره، فلا دور. نعم لو فسر الإخبار: بالإتيان بالخبر،عاد الدور، واحتيج في دفعه إلى وجه آخر؛ **وإما على الثاني:** فهو أن صدق المتكلم على هذا التفسير، يتوقف على معرفة الكلام وصدقه، وليس شيء منهما متوقفا على صدق المتكلم. وإذا فسر صدق المتكلم: بالخبر عن الشيء، على ما هو به يتوقف على معرفة الخبر، بمعنى: الإخبار، ولا محذور فيه. وإن كان بمعنى: الإتيان بالخبر؛ إذ اللازم حينئذ توقف صدق المتكلم على الخبر، المتوقف على صدق الكلام، ولا عكس فلا دور.

قال: للفرق الظاهر بين قولنا: القيام حاصل لزيد في الخارج، وحصول القيام له أمر متحقق موجود في الخارج[3].

أقول: لا خفاء أنك إذا قلت: «زيد موجود في الخارج»، قولا[4] مطابقا[5] للواقع[6]؛ كان قولك: «في الخارج» ظرفا «لوجود زيد» لا «لزيد» نفسه ولا ارتياب أيضا أن الموجود الخارجي هو «زيد» لا «وجوده» فظهر أن الموجود الخارجي، ما كان

---

(1) الصدق لغة مطابقة الحكم للواقع، وفي اصطلاح أهل الحقيقة قول الحق في مواطن الهلاك، وهو الإبانة عما يخبر به عما كان. ينظر التعريفات، ص: 132.

(2) كذب الخبر: عدم مطابقته للواقع، وقيل: هو إخبار لا على ما عليه المخبر عنه. ينظر التعريفات، ص: 183.

(3) قال التفتازاني: "فإن قلت: أبيع، وأردت به الإخبار الحالي، فلا بد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ يقصد مطابقته لذلك الخارج، بخلاف بعت الإنشائي فإنه لا خارج له يقصد مطابقته، بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ، وهذا اللفظ موجود له، ولا يقدح في ذلك أن النسبة من الأمور الاعتبارية دون الخارجية **للفرق الظاهر بين قولنا: القيام حاصل لزيد في الخارج، وحصول القيام له أمر متحقق موجود في الخارج**، فإنا لو قطعنا النظر عن إدراك الذهن وحكمه، فالقيام حاصل له، وهذا معنى وجود النسبة الخارجية". المطول، ص: 173.

(4) هو اللفظ المركب في القضية الملفوظة، أو المفهوم المركب العقلي في القضية المعقولة. التعريفات، ص: 180.

(5) هي أن يجمع بين شيئين متوافقين، وبين ضديهما، ثم إذا شرطتها بشرط وجب أن تشترط ضديهما بذلك الشرط، كقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ ﴾ [الليل: 5 – 6] فالإعطاء والاتقاء والتصديق ضد المنع والاستغناء والتكذيب، والمجموع الأول شرط لليسرى، والثاني شرط للعسرى. التفريفات، ص: 218.

(6) الواقع، عند المتكلمين هو اللوح المحفوظ، وعند الحكماء هو العقل الفعال، التعريفات، ص: 249. ونضيف، وهو عند البلغاء: الخارج الموافق للأعيان.

الخارج ظرفا لوجوده «كزيد» لا ظرفا لنفسه «كوجوده» وأن صدق قولنا: «زيد موجود في الخارج» لا يستلزم صدق قولنا: «وجود زيد موجود في الخارج»، فهكذا نقول: الخارج في قولك: «القيام حاصل لزيد في الخارج» ظرف لحصول القيام «لزيد» و«وجوده له» ولا شك أن وجود شيء لغيره فرع وجوده في نفسه فيكون «القيام» أمرا موجودا في الخارج وموجودا فيه «لزيد» وأما حصول «القيام» له فليس موجودا خارجيا لأن الخارج ظرف للحصول نفسه لا لتحققه ووجوده فالفرق أن «الخارج» :

في القول الأول ظرف للحصول نفسه ولا يستلزم ذلك وجوده فيه.

وفي الثاني ظرف لوجود الحصول وتحققه وهذا معنى كونه «موجودا خارجيا» .

ونحن إذا قلنا: نسبة خارجية: أردنا بها ما كان «الخارج» ظرفا لنفسها «كالوجود الخارجي»، لا ما كان «الخارج» ظرفا لتحققها وحصولها «كالموجود الخارجي» . وقد عرفت أن صدق الأول لا يستلزم صدق الثاني؛ فاتضح الحال واندفع الإشكال.

وأما قوله: (فإنا لو قطعنا النظر إلخ) (1)؛ فمستدرك في البيان. اللهم إلا أن يتعسف ويقال، معناه: أن حصول «القيام لزيد في الخارج» أمر نجزم به قطعا، ولا نشك فيه أصلا، بخلاف كون حصول «القيام» له أمرا متحققا في الخارج؛ فإنه لا جزم به فيكون إشارة إجمالية إلى ما فصلناه في الفرق. وربما يجاب عن أصل السؤال: بأن ليس المراد «بالخارج» هاهنا ما يرادف «الأعيان»؛ ليتجه أن النسب أمور اعتبارية، لا موجودات خارجية، بل المراد خارج النسبة الذهنية التي دل عليهما الكلام.

قال: وفيه نظر؛ لأن مثل هذا يكون غلطا إلخ(2).

---

(1) المطول، ص: 173.

(2) قال التفتازاني: "... وتمسك النظام [بدليل] قوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ لَكَـٰذِبُونَ ۝ ﴾ [المنافقون: 1] فإنه تعالى سجل عليهم بأنهم كاذبون في قولهم: إنك لرسول الله، مع أنه مطابق للواقع، فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع لما صح هذا. [ورد] هذا الاستدلال [بأن المعنى لكاذبون في الشهادة] وادعاؤهم فيه المواطأة فالتكذيب راجع إلى قولهم نشهد باعتبار تضمنه خبرا كاذبا، وهو أن شهادتنا هذه عن صميم القلب، وخلوص الاعتقاد بشهادة: إن، واللام، والجملة الاسمية، ولا شك أنه غير مطابق للواقع لكونهم المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم وما قيل إنه راجع إلى قولهم: نشهد، وإنه خبر غير مطابق للواقع ليس بشيء؛ لأنا لا نسلم أنه خبر، بل إنشاء.

[أو] المعنى: إنهم لكاذبون [وفي تسميتها] أي: في تسمية هذا الإخبار الخالي عن المواطأة مشروطة في الشهادة، وفيه نظر؛ **لأن مثل هذا يكون غلطا** في إطلاق اللفظ لا كذبا؛ لأن تسمية =

أقول: قيل: تسمية هذا الإخبار شهادة[1] تتضمن الإخبار بكونه، مسمى: بالشهادة؛ وذلك يدل عرفا على كونه صادرا عن علم، ومواطأة قلب. والتكذيب راجع إلى هذا الخبر الضمني، لا إلى التسمية نفسها فلا يرد النظر.

قال: ولو سلم أن الافتراء [2] بمعنى الكذب، فالمعنى: أقصد الافتراء إلخ [3].

أقول: يعني أن القصد معتبر فيما هو مفهوم الافتراء حقيقة، ولو سلم أنه ليس بمعتبر فيه، بل هو بمعنى: الكذب مطلقا؛ فقد أريد بها هنا قصد الافتراء، بناء على أن الأفعال

=

شيء بشيء ليس من باب الإخبار، ولو سلم فاشتراط المواطأة في مطلق الشهادة ممنوع". المطول، ص: 174.

(1) الشهادة: هي في الشريعة إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على آخر، فالإخبارات ثلاثة: إما بحق للغير على آخر، وهو الشهادة، أو بحق للمخبر على آخر وهو الدعوى، أو بالعكس وهو الإقرار. التعريفات، ص: 129.

(2) المقصود بذلك الافتراء في قوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: 8].

(3) المطول، ص: 177. قال التفتازاني: "وقد وقع هاهنا في شرح المفتاح ما يقضي منه العجب واستدل الجاحظ [بدليل] قوله تعالى: [﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: 8]] لأن الكفار حصروا إخبار النبي ﷺ بالحشر والنشر في الافتراء والإخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو، ولا شك أن المراد بالثاني أي: الإخبار حال الجنة [غير الكذب؛ له قسيمه] أي: لأن الثاني قسيم الكذب؛ إذ المعنى اكذب أم خبر حال الجنة، وقسيم الشيء يجب أن يكون غيره [وغير الصدق لأنهم لم يعتقدوه] أي: الصدق، فعند إظهار تكذيبه لا يريدون بكلامه الصدق الذي هو بمراحل عن اعتقادهم، ولو قال: لأنهم اعتقدوا عدمه لكانت أظهر، وأيضا لا دلالة لقوله تعالى: ﴿أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ على معنى: أم صدق بوجه من الوجوه فلا يجوز أن يعبر به عنه، فمرادهم بكون كلامه خبرا حال الجنة غير الصدق وغير الكذب، وهم عقلاء من أهل اللسان عارفون باللغة فيجب أن يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب؛ ليكون هذا منه بزعمهم وإن كان صادقا في نفس الأمر فعلم أن الاعتراض بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق ليس بشيء؛ لأنه لم يجعل عدم اعتقاد الصدق دليلا على عدم كونه صادقا، بل على عدم إرادتهم كونه صادقا على ما قررنا، والفرق ظاهر.

[ورد] هذا الدليل [بأن المعنى] أي: معنى أم به جنة [أم لم يفتر فعبر عنه] أي: عن عدم الافتراء [بالجنة لأن المجنون] يلزمه أن [لا افتراء له] لأنه الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون، والثاني ليس قسيما للكذب، بل لما هو أخص منه، أعني: الافتراء، فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه، أعني: الكذب عن عمد، والكذب لا عن عمد، **ولو سلم أن الافتراء بمعنى الكذب، فالمعنى: أقصد الافتراء**، أي: الكذب أم لم يقصد، بل كذب بلا قصد لما به من الجنة". المصدر نفسه، صص: 176 - 177.

التي من شأنها أن تصدر عن قصد واختيار، إذا نسبت إلى ذوي الإرادة[1] يتبادر منها صدورها عن قصد وإن لم يكن داخلا في مفهومها. وأما المجنون فليس له إرادة يعتد بها.

قال: كفى دليلا في التقييد نقل أئمة اللغة إلخ[2].

أقول: أي: يدل على تقييد الكذب بالقصد في مفهوم الافتراء، وأنه داخل فيه نقل أئمة اللغة: أن الافتراء هو الكذب عن عمد، واستعمال العرب إياه في ذلك، كما في سائر مدلولات الألفاظ. هذا تقرير الجواب إن أورد السؤال على اعتبار القصد في مفهوم الافتراء. وإن أورد على قوله: (فالمعنى أقصد الافتراء أي الكذب أم لم يقصد) [3] فتقريره: أن العرب تستعمل الأفعال المذكورة في مواردها، وتعتبر فيها انضمام القصد إليها، ويفسرها أئمة اللغة بذلك. وهذا كاف لنا في تفسيرنا الافتراء بالقصد إليه؛ سواء جعل مجازا فيه، أو جعل القصد خارجا عما استعمل فيه اللفظ، مدلولا عليه بمجرد القرينة؛ فإن النقل والاستعمال يجريان في كل منهما: إما شخصا، أو نوعا.

قال: وفيه بحث إلخ[4].

أقول: وذلك أن الانحصار في الإنشاء والخبر، إنما هو فيما يكون كلاما حقيقة. وقول المجنون ليس بكلام حقيقة على زعم هذا القائل. أو أن الانحصار فيهما باطل عنده، بل يجعل كلام المجنون واسطة بينهما.

قال: وذكر بعضهم أنه لا فرق بين النسبة في المركب الإخباري وغيره إلخ[5].

---

(1) الإرادة: صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه. وفي الحقيقة هي ما لا يتعلق دائما إلا بالمعدوم، فإنها صفة تخصص أمرا، إما لحصوله ووجوده كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: 82]. التعريفات، ص: 16.

(2) قال التفتازاني: "فإن قلت: الافتراء هو الكذب مطلقا، والتقييد خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل، فالأولى أن المعنى: افترى أم لم يفتر، بل به جنة، وكلام المجنون ليس بخبر؛ لأنه لا قصد له يعتد به ولا شعور، فيكون مرادهم حصره في كونه خبرا كاذبا أو ليس بخبر، فلا يثبت خبر لا يكون صادقا ولا كاذبا. قلت: كفى دليلا في التقييد نقل أئمة اللغة، واستعمال العرب، ولا نسلم أن للقصد والشعور مدخلا في خبرية الكلام، فإن قول المجنون أو النائم أو الساهي: زيد قائم، كلام ليس بإنشاء فيكون خبرا ضرورة أنه لا يعرف بينهما واسطة، **وفيه بحث**". المطول، ص: 177.

(3) المطول، ص: 177.

(4) وتمام كلامه: "واعلم أن المشهور فيما بين القوم أن احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر، لا يجري في غيره من المركبات، مثل: الغلام الذي لزيد، ويا زيد الفاضل، ونحو ذلك مما يشتمل على نسبة". المصدر نفسه، ص: 177.

(5) وتمام كلامه: "إلا بأنه إن عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا وتصديقا، كقولنا: زيد إنسان، أو =

أقول: إن أراد أنه لا فرق بينهما أصلا إلا في التعبير، فالفرق بوجوب علم المخاطب بالنسبة التقييدية دون الإخبارية، يبطله قطعا. وإن أراد أنه لا فرق بينهما تختلفان به في الاحتمال وعدمه، وهذا مناسب لما مر من أن احتمال الصدق والكذب، من خواص الخبر في المشهور لا يجري في غيره، وكاف في إثبات ما قصده من شمول الاحتمال للمركبات التقييدية، والخبرية. فذلك الفرق لا طائل تحته؛ لأن احتمال الصدق والكذب في الخبر، إنما هو بالنظر إلى مفهومه نفسه، مجردا عن اعتبار حالي المتكلم والمخاطب، بل عن خصوصية الخبر أيضا ليندرج في تعريفه الأخبار، التي يتعين صدقها أو كذبها، نظرا إلى خصوصياتها. كقولنا: النقيضان[1] لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدان[2] يجتمعان؛ فإن الأول: يجب صدقه ويستحيل كذبه في الواقع، وعند العقل أيضا إذا لاحظ مفهومه المخصوص، والثاني: بالعكس. لكنهما إذا جردا عن خصوصيتهما ولوحظ ماهية مفهوميهما؛ أعني: ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه، احتملا الصدق والكذب على السوية.

فإذا قيل: إن المركبات التقييدية تحتملهما، كالمركب الخبري؛ كان معناه على قياس الخبري، أن النسب التقييدية من حيث ماهيتها مجردة عن العوارض. والخصوصيات تحتمل الصدق والكذب. وظاهر أن كون تلك النسب معلومة للمخاطب، مما لا مدخل له في نفي ذلك الاحتمال. فإن الأخبار البديهية معلومة لكل أحد، مع كونها محتملة لهما. وكذلك كون معلومية تلك النسب مستفادة من نفس اللفظ بخلاف النسب الخبرية، فإن معلوميتها إنما تستفاد من خارج اللفظ، لا يجدي نفعا فيما نحن بصدده. لأن الأحكام

=

فرس، وإلا يسمى مركبا تقييديا وتصورا، كما في قولنا: يا زيد الإنسان أو الفرس. وأيا ما كان فالمركب إما مطابق فيكون صادقا أو غير مطابق فيكون كاذبا، فيا زيد الإنسان صادق، ويا زيد الفرس كاذب، ويا زيد الفاضل محتمل، وفيه نظر؛ لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون الإخباري، حتى قالوا: إن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف". المصدر نفسه، ص: 178.

(1) مفردها: نقيض، وهو من النقض، وهو لغة: الكسر، وفي الاصطلاح هو بيان تخلف الحكم المدعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه في بعض من الصور، فإن وقع بمنع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال سمي نقضا إجماليا، لأن حاصله يرجع إلى منع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، وإن وقع بالمنع المجرد أو مع المسند سمي نقضا تفصيليا لأنه منع مقدمة معينة. التعريفات، ص: 245.

(2) الضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما، كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين: أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض. التعريفات، ص: 137.

الثابتة للماهيات من حيث ذواتها، لا تختلف بتبدل أحوالها، واختلاف عوارضها.

فظهر بما ذكرناه أن قوله: (وظاهر أن النسبة المعلومة من حيث هي معلومة لا تحتمل الصدق والكذب) [1]، مما لا يغني من الحق شيئا؛ لأنه إن أراد به أن النسبة المعلومة، من حيث هي معلومة لا تحتملهما عند العالم بها فمسلم. لكن المدعي أن تلك النسبة من حيث ذاتها وماهيتها تحتملهما، وأين أحدهما من الآخر. وإن أراد به أن النسبة المعلومة للمخاطب، لا تحتمل الصدق والكذب أصلا؛ فهو فاسد لما مر.

بل الحق أن يقال: إن النسب الذهنية في المركبات الخبرية، تشعر من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى خارجة عنها؛ فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها، أو لا مطابقتها. وأما النسب الذهنية في المركبات التقييدية فلا إشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى تطابقها، أو لا تطابقها، بل ربما شعرت بذلك من حيث أن فيها إشارة إلى نسب أخرى خبرية.

بيان ذلك أنك إذا قلت: «زيد فاضل»، فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها، بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها، وهي: أن «الفضل» ثابت له في الأمر نفسه. لكن تلك النسبة الذهنية، لا تستلزم هذه الخارجية، استلزاما عقليا. فإن كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة، كانت الأولى صادقة، وإلا فكاذبة. وإذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية، من حيث هي هي، جوز معها كلا الأمرين على السواء، وهو معنى الاحتمال.

وأما إذا قلت: «يا زيد الفاضل»، فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية، على وجه لا تشعر من حيث هي هي، بأن الفضل ثابت له في الواقع. بل من حيث أن فيها إشارة إلى معنى قولك: «زيد فاضل»؛ إذ المتبادر إلى الأفهام أن لا يوصف شيء، إلا بما هو ثابت له في الواقع. فالنسب الخبرية تشعر من حيث هي بما توصف باعتباره بالمطابقة، واللامطابقة؛ أي: الصدق والكذب، فهي من حيث هي محتملة لهما.

وأما التقييدية فإنها تشير إلى نسبة خبرية، والإنشائية تستلزم نسبة خبرية؛ فهما بذلك الاعتبار تحتملان الصدق والكذب، وأما بحسب مفهوميهما فلا. فصح أن الحق ما هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر.

---

(1) المطول، ص: 178.

الباب الأول: أحوال الإسناد الخبري

قصد المخبر بخبره:

قال: وأما الكذب فليس بمدلوله إلخ[1].

أقول: حاصل ما ذكره، أن قولنا: «زيد قائم» مثلا: يدل على ثبوت «القيام لزيد» في نفس الأمر. فإذا قلت: «زيد قائم»، وكان قيامه واقعا؛ فقد تحقق معه مدلوله، وإن لم يكن واقعا فقد تخلف عنه المدلول. وذلك جائز؛ لأن دلالة الألفاظ على معانيها وضعية، وليست لعلاقة عقلية تقتضي استلزام الدليل للمدلول استلزاما عقليا، يستحيل فيه التخلف عنه، كما في دلالة الأثر على المؤثر.

قال: ويمكن أن يقال إن لازم فائدة الخبر إلخ[2].

---

(1) المطول، ص: 181. قال التفتازاني: "فإن قلت: قد اتفق القوم على أن مدلول الخبر غنما هو حكم المخبر بوجود المعنى في الإثبات وبعدمه في النفي، وأنه لا يدل على ثبوت المعنى وانتفائه، وإلا لما وقع الشك من سامع في خبر يسمعه، بل علم ثبوت ما أثبت وانتفاء ما نفي؛ إذ لا معنى للدلالة إلا إفادته العلم بذلك الشيء، ولما صح: ضرب زيد، إلا وقد وجد منه الضرب؛ لئلا يلزم إخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له، وحينئذ لا يتحقق الكذب أصلا وللزم التناقض في الواقع عند الإخبار بأمرين متناقضين.
قلت: ظاهر أن العلم بثبوت الشيء لا يستلزم ثبوته فكأنهم أرادوا أنه لا يدل على ثبوت المعنى في الواقع قطعا بحيث لا يحتمل عدم الثبوت، وإلا فإنكار دلالة الخبر على ثبوت المعنى أو انتفائه معلوم البطلان قطعا؛ إذ لا معنى للدلالة إلا فهم المعنى منه، ولا شك أنك إذا سمعت: خرج زيد، تفهم منه أنه خرج، وعدم الخروج احتمال عقلي، ولهذا يصح إذا قيل لك: من أين تعلم هذا ؟ أن تقول: سمعته من فلان.
ولو كان مفهوم القضية هو الحكم بالثبوت أو الانتفاء لكان مفهوم جميع القضايا متحققا دائما، فلم يصح قولهم بين مفهومي: زيد قائم، وزيد ليس بقائم تناقض لامتناع تحقق المتناقضين، ثم الحق ما ذكره بعض المحققين وهو أن جميع الأخبار من حيث اللفظ لا تدل إلا على الصدق، وأما **الكذب فليس بمدلوله**، بل هو نقيضه، وقولهم: يحتمله، لا يريدون أن الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق، بل المراد أنه يحتمله من حيث هو، أي: لا يمتنع عقلا أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتا [ويسمى الأول] أي: الحكم الذي يقصد بالخبر إفادته [فائدة الخبر، والثاني] أي: كون المخبر عالما به [لازمها] أي: لازم فائدة الخبر لما ذكر صاحب المفتاح أن الفائدة الأولى بدون الثانية تمتنع، وهي بدون الأولى لا تمتنع، كما هو حكم اللازم المجهول المساواة ..." المصدر نفسه، صص: 180 - 181.

(2) نفسه، ص: 182. قال التفتازاني: "فإن قيل: كثيرا ما نسمع خبرا ولا يخطر ببالنا أن صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر أم لا ؟ وأيضا إذا سمعنا خبرا وحصل لنا منه العلم يكون مخبره عالما به يحصل في ذهننا صورة هذا الحكم، سواء علمناه قبل أو لا، فيكون الأول حاصلا غايته =

أقول: لا يقال: لعل المتكلم قد يأتي بالجملة الخبرية على حين غفلته، من غير قصد إلى معناها، وشعور به، فلا يتحقق صورة الحكم في ذهنه؛ لأنا نقول الكلام فيمن هو بصدد الإخبار والإعلام، لا من يتلفظ بالجملة الخبرية، كما مر. وسيشير إليه بقوله: (وهذا ضروري في كل عاقل تصدى للإخبار) [1] وهاهنا بحث آخر، وهو:

أنه فسر فائدة الخبر ولازمها أولا بالحكم، وكون المخبر عالما به موافقا لما في المفتاح[2].

وذكر أن معنى اللزوم حينئذ، أنه كلما أفاد الحكم أفاد أنه عالم به، من غير عكس؛ فاللزوم بينهما إنما هو بحسب استفادة المخاطب إياهما، وعلمه بهما من الخبر نفسه، لا باعتبار تحققهما في نفسهما[3].

ثم نقل عن **العلامة** و**المصنف** أنهما جعلا الفائدة ولازمها: علم المخاطب بالحكم، وعلمه بكون المتكلم عالما به[4].

وعلى هذا فمعنى اللزوم ظاهر، وهو أنه كلما تحقق العلم الأول من الخبر نفسه تحقق العلم الثاني منه؛ كما قرره **المصنف** بقوله: «أي يمتنع إلخ»[5]. ثم قال هاهنا:

=

أنه لا يكون العلم به جديدا.

فالجواب عن الأول: أن العلم بكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ضروري لوجود علته، أعني: سماع الخبر، والذهول إنما هو عن العلم بهذا العلم، وهو جائز، وفيه نظر. **ويمكن أن يقال إن لازم فائدة الخبر** هو كون المخبر عالما بالحكم أو لم يعلم، لكن هذا ينافي تفسير المصنف.

وعن الثاني: أن الذهن إذا التفت إلى ما هو مخزون عنده واستحضره لا يقال: إنه عالم، ولو سلم فإنا نفرضه فيما إذا كان مستحضرا للخبر مشاهدا إياه، فإنه يحصل العلم الثاني دون الأول، وبهذا يتم مقصودنا". نفسه، صص: 182-183.

(1) المطول، ص: 183.

(2) قال السكاكي في مفتاح العلوم: "فأما السبب في كون الخبر محتملا للصدق والكذب، فهو إمكان تحقّق ذلك الحكم مع كل واحد منهما، من حيث إنه حكم مخبر، ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب إلى استفادة المخاطب منه ذلك الحكم، ويسمى هذا فائدة الخبر، كقولك: زيد عالم لمن ليس واقفا على ذلك. ص: 254.

(3) ويسمى هذا فائدة الخبر، كقولك: زيد عالم لمن ليس واقفا على ذلك، أو استفادته منه أنك تعلم ذلك، كقولك لمن حفظ التوراة: قد حفظت التوراة، ويسمى هذا لازم فائدة الخبر. ص: 254.

(4) ينظر: مفتاح العلوم، ص: 254، والتلخيص، ص: 16.

(5) قال القزويني: في شرح عبارة السكاكي: "والأولى بدون هذه تمتنع، وهذه بدون الأولى لا تمتنع كما هو حكم اللازم المجهول المساواة" ص: 254، بقوله: "أي يمتنع أن لا يحصل العلم الثاني من

=

(ويمكن أن يقال إن لازم فائدة الخبر، هو كون المخبر عالما بالحكم) [1]، فقد جعل اللازم عبارة عن المعلوم، فأما أن يجعل الفائدة أيضا عبارة عن المعلوم الآخر، أعني: الحكم ليتناسبا، فيرجع حينئذ تفسيرهما ولزومهما إلى ما ذكره أولا.

وقد سلم هاهنا بقوله: (أو لم يعلم) [2]، أنه لا لزوم بينهما بذلك المعنى؛ لأنه إذا لم يعلم السامع من الخبر، أن المخبر عالم بالحكم، وقد علم منه الحكم؛ لم يصدق قولنا: كلما أفاد الحكم أفاد أنه عالم به، فيتم به مقصود السائل. وأما أن يجعلها عبارة عن العلم كما يقتضيه سياق كلامه، ويكون معنى اللزوم: أنه كلما تحقق علم المخاطب بالحكم من الخبر نفسه، تحقق كون المخبر عالما به من غير عكس؛ ففيه بعد لفوات التناسب بين الفائدة ولازمها. فكأنه أورد عبارة الإمكان لذلك، ولما صرح به من كونه منافيا لتفسير **المصنف** في اللازم، وإن كان موافقا له في الفائدة، وله منافاة أيضا مع تفسير **المفتاح** لكن في الفائدة دون اللازم.

وقد اتضح لك مما تقرر أن للفائدة ولازمها تفاسير ثلاثة:

الأول: تفسيرهما بالمعلومين.

والثاني: تفسيرهما بالعلمين.

والثالث: تفسير الفائدة بالعلم، وتفسير اللازم بالمعلوم.

وأما عكس هذا، فلا صحة له أصلا؛ لأن تحقق الحكم في نفسه لا يستلزم الخبر، فضلا عن أن يستلزم علم المخاطب من الخبر نفسه، كون المتكلم عالما بالحكم. ولك أن تتكلف في تصحيحه اعتبار اللزوم، بين العلم بالفائدة ونفس لازمها، لكنها تعسف جدا.

قال: ليس المراد بالعلم هنا الاعتقاد الجازم المطابق،بل حصول صورة هذا الحكم في ذهنه[3].

=

الخبر نفسه عند حصول الأول منه، لامتناع حصول الثاني قبل حصول الأول، مع أن سماع الخبر من المخبر كاف في حصول الثاني منه، ولا يمتنع أن لا يحصل الأول من الخبر نفسه عند سماع الثاني منه؛ لجواز حصول الأول قبل الثاني، وامتناع حصول الحاصل" الإيضاح، ص: 91.

(1) المطول، ص: 182.

(2) المصدر نفسه، ص: 182.

(3) قال التفتازاني: "فإن قيل: لا نسلم أنه كلما أفاد الحكم أفاد أنمه عالم به لجواز أن يكون خبره مظنونا، أو مشكوكا، أو موهوما، أو كذبا محضا. قلنا: **ليس المراد بالعلم هنا الاعتقاد الجازم المطابق، بل حصول صورة هذا الحكم في ذهنه**، وهذا ضروري في كل عاقل تصدى للإخبار". المطول، ص: 183.

أقول: أراد حصول صورته مطلقا، سواء كان معتقدا له جازما أو غير جازم، أو لم يكن معتقدا له أصلا؛ ليتناول جميع ما ذكر من أحوال المتكلم. وفيه نظر؛ لأن حصول الحكم على هذا الوجه لا يعتد به عرفا، ولا يسمى فيه علما. ولا يقال: إن المتكلم أفاده المخاطب قطعا، بل الحق أن العلم أريد به هاهنا الاعتقاد مطلقا، وتسميته علما مستفيضة لغة.

وإذا قلنا: أفاد المتكلم الحكم، واستفادة المخاطب، أو علمه. لم يرد به حصول صورة الحكم في ذهن المخاطب، بل اعتقاده بالحكم. فظاهر أن ذلك لا يحصل له من الخبر نفسه، إلا إذا اعتقد أن المتكلم معتقد بالحكم، ومصدق به؛ وذلك معنى كونه عالما به، فظهر أنه كلما أفاد الحكم أفاد أنه عالم به.

تنزيل العالم منزلة الجاهل:

قال: وقد ينزل العالم بهما منزلة الجاهل(1).

أقول: هذا بحسب مفهومه يتناول ثلاثة أشياء:

الأول: تنزيل العالم منزلة خالي الذهن، فتلقى إليه الجملة مجردة عن التأكيد.

والثاني: تنزيله منزلة السائل، فتلقى إليه مؤكدة تأكيدا استحسانا.

والثالث: تنزيله منزلة المنكر، فتؤكد تأكيدا على حسب إنكاره.

والظاهر أن المراد به هو الأول، كما صرح به في **المفتاح**. وسيأتي الثالث في تنزيل غير المنكر منزلة المنكر. وأما الثاني فيعلم بالمقايسة إلى الخالي كما سنذكره.

قال: فيلقى إليه الخبر وإن كان عالما بالفائدة إلخ (2).

أقول: كأنه خص الفائدة بالذكر؛ لأنها العمدة الكبرى من الجملة الخبرية، وإلا فقد يلقى الخبر إلى من يعلم لازم فائدة الخبر، إذا لم يجر على موجبه علمه. كما إذا ظهر منه

---

(1) وتمام كلامه: "فيلقى إليه الخبر، وإن كان عالما بالفائدة [لعدم جريه على موجب العلم] فإن من لا يجري على مقتضى العلم هو والجاهل سواء، كما يقال للعالم التارك للصلاة: الصلاة واجبة؛ لأن موجب العلم العمل، وللسائل العارف بما بين يديك ما هو: هو الكتاب؛ لأن موجب العلم ترك السؤال ومثله ﴿ هِيَ عَصَايَ ﴾ [طه: 18] في جواب: ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ ﴾ [طه: 17] ونظائره كثيرة بحسب كثرة موجبات العلم". المصدر نفسه، ص: 183.

(2) وتمام كلامه: "[لعدم جريه على موجب العلم] فإن من لا يجري على مقتضى العلم هو والجاهل سواء، كما يقال للعالم التارك للصلاة: الصلاة واجبة؛ لأن موجب العلم العمل، وللسائل العارف بما بين يديك ما هو: هو الكتاب؛ لأن موجب العلم ترك السؤال ومثله ﴿ هِيَ عَصَايَ ﴾ [طه: 18] في جواب: ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ ﴾ [طه: 17] ونظائره كثيرة بحسب كثرة موجبات العلم". المطول، ص: 183.

مخايل إخفاء الحكم عن الملقى، فإن موجب ذلك العلم ترك الإخفاء ومخايله.

قال في قوله تعالى[1]: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ﴾ [2].

أقول: أي: ما رميت حقيقة إذ رميت صورة؛ لأن أثر ذلك الرأي كان خارجا عن طوق البشر. وقيل: ما رميت تأثيرا إذ رميت كسبا؛ وليس بشيء لجريانه في جميع الأفعال عند من يقول بالكسب[3]، وعدم صحته على قول من ينكره.

أضرب الخبر:

قال: فإن كان خالي الذهن إلخ [4].

أقول: المراد بالخالي: من يخلو ذهنه عن التصديق بالنسبة الحكمية، فيما بين طرفي الجملة الخبرية، وعن تصور تلك النسبة.

وبالمتردد: من تصور تلك النسبة الحكمية ولم يصدق بشيء من وقوعها، ولا وقوعها.

وبالمنكر: من صدق بما ينافي مضمون الجملة الملقاة إليه.

وإنما انحصر حال المخاطب، في هذه الثلاثة؛ لأنه:

إما أن يكون خاليا عن التصديق بالنسبة، وعن تصورها معا فهو المسمى بخالي الذهن.

وإما أن يكون خاليا عن التصديق بها دون تصورها؛ فهو المتردد والسائل، وظاهر أن عكسه محال. وإما أن لا يكون خاليا عن شيء منهما، وحينئذ إما: أن يكون مصدقا بما ينافي مضمون ما القي إليه؛ فهو المنكر.

---

(1) سورة الأنفال8 / 17.

(2) المطول، ص: 184. قال التفتازاني: "...ثم أشار إلى زيادة التعميم وأن وجود الشيء سواء كان هو العلم أو غيره ينزل منزلة عدمه، فقال: ونظيره في النفي والإثبات، أي في نفي شيء وإثباته: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ﴾ وإذا كان قصد المخبر ما ذكر [فينبغي أن يقتصر من التركيب على قدر الحاجة] حذرا عن اللغو، وأشار إلى تفصيله بقوله: **[فإن كان] المخاطب [خالي الذهن** من الحكم والتردد فيه] أي: لا يكون عالما بوقوع النسبة أو لا وقوعها، ولا مترددا في أن النسبة هل هي واقعة أم لا ؟ فعلم أن ما سبق إلى بعض الأوهام من أنه لا حاجة إلى قوله: والتردد فيه؛ لأن الخلو من الحكم يستلزم الخلو من التردد في الحكم ويوجب حصول الحكم في الذهن ليس بشيء".

(3) الكسب هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع، أو دفع ضر، ولا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه منزها عن جلب نفع أو دفع ضر. التعريفات، ص: 184.

(4) المطول، ص: 184، ينظر الهامش رقم: 3، أعلاه.

أو مصدقا بمضمونه؛ فهو العالم. ثم إن العالم بالحكم لا يلقى إليه الجملة الخبرية إلا إذا أجرى الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، ونزل منزلة الجاهل، فانحصر حال المخاطب بما أجرى الكلام على مقتضى الظاهر، في الخلو والتردد والإنكار. واعتبار هذه الأحوال في المخاطب، وإيراد الكلام على الوجوه المذكورة بالقياس إلى فائدة الخبر، أعني: الحكم ظاهر. وأما بالقياس إلى لازمها، فيمكن اعتبار الخلو، وتجريد الجملة عن المؤكد. فكما أن المخاطب إذا كان خالي الذهن عن «قيام زيد»، يقال له: زيد قائم؛ مجردا عن التأكيد. كذلك إذا كان خالي الذهن عن علمك بقيامه، تقول له: «زيد قائم» بلا تأكيد.

وأما اعتبار التردد والإنكار على الوجه المذكور، فلا يجري في اللازم؛ لاحتياجك حينئذ إلى أن تؤكد ثبوت العلم لك، فتقول: «إني عالم»، أو «إني لعالم بقيام زيد»؛ فيصير علمك به فائدة هذه الجملة الخبرية الأخرى. ولو قلت: «إن زيدا قائم»، أو «إنه لقائم»؛ كان التأكيد بحسب الظاهر راجعا إلى ثبوت قيامه، لا إلى ثبوت علمك به.

على أنه إذا أريد بعلم المتكلم، حصول صورة الحكم في ذهنه، فبعد إلقائه الخبر إلى المخاطب لم يتصور منه بقاء تردد، أو إنكار ذلك. وإنما قلناه بحسب الظاهر لما سيأتي: من أنه قد يؤكد الخبر بناء على أن المخاطب ينكر كون المتكلم عالما به، معتقدا له، كما تقول: «إنك لعالم كامل»؛ فإن تأكيده يدل على أنه صادر عن صدق رغبة، ووفور اعتقاد. ثم الظاهر أنك إذا اعتبرت خلو ذهن المخاطب عن علمك بقيام زيد مثلا، أو تردده فيه، أو إنكاره له؛ صار ثبوت علمك به مقصودا أصليا، وصار ثبوت القيام له من متعلقات ذلك المقصود. فينبغي أن تعتبر عنه بما يفيده قصدا، وصريحا، فيكون ذلك حينئذ فائدة الخبر. وأنت خبير بأن ذلك إنما يحسن، إذا فسر العلم بالتصديق: إما مطلقا أو مقيدا بالجزم وحده، أو به وبالمطابقة والثبات معا. وأما إذا فسر بحصول صورة الحكم مطلقا، فلا؛ كما لا يخفى.

قال: قال الشيخ في **دلائل الإعجاز**[1] أكثر مواقع «إن» بحكم

---

(1) قال عبد القاهر: "ثم إنا إذا استقرينا الكلام وجدنا الأمر بينا في الكثير من مواقعها، أنه يقصد بها إلى الجواب كقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ۝ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف: 83-84]، وكقوله عز وجل: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ﴾ [الكهف: 13]، وكقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ۝﴾ [الشعراء: 216]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّى نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الأنعام: 56](...) وأشباه ذلك مما يعلم به أنه كلام أمر النبي ص بأن يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا =

الاستقراء إلخ[1].

أقول: فيه بحث: وهو أنهم صرحوا بأن «كيف» و«أين» وأمثالهما، إنما هي لطلب التصور فقط، والتأكيد بـ«إن» لا يتصور إلا في التصديقات.

وكلام الشيخ يدل على جواز أن يقال إنه صالح في جواب: «كيف زيد» و«إنه في الدار» في جواب: «أين زيد» . إلا أنه حكم بأنهما لم يتعينا للجواب، وإلا لم يستقم أن يقال في الجواب: «صالح وفي الدار»؛ فجعل مجرد الجواب أصلا في التأكيد، بأن يؤدي إلى انتفاء هذه الاستقامة المعلومة. فوجب أن يشترط في الجواب المؤكد بها أن يكون للسائل ظن على خلافه، هذا ملخص مقالته. ويمكن تقويتها بأن التصديق بكون «زيد في مكان يغاير التصديق بكونه في «الدار» مثلا. فإذا قلت: «أين زيد» فأنت مصدق بالأول وطالب للأول فجاز التأكيد بـ«أن» . ولما كان الأصل هو التصديق الأول، ولم يتميز عنه التصديق الثاني إلا بخصوص بعض قيوده؛ الذي هو التصور، قالوا: المطلوب هاهنا هو التصور دون التصديق؛ وسيرد عليك زيادة توضيح لهذا المعنى، في موضعه إن شاء الله تعالى.

ثم إن اشتراط الشيخ في التأكيد بـ«إنّ» أن يكون للسائل ظن على خلاف[2] ما تجيبه به يقتضي أن لا يحسن التأكيد بها في جواب: «أين» وأخواتها، ولا في جواب: «هل زيد قائم»، إلا إذا علم بقرينة خارجية أن للسائل ميلا إلى خلاف جوابك. والأولى أن يقال: الضابط في التأكيد بها، هو: أن السؤال:

إما أن يكون عن أصل التصديق الذي في الجملة الخبرية، كما في قولك: «هل زيد قائم»؛ فهناك تؤكد الجملة بـ «إن».

=

فيهز وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء: 16]، وذاك أنه يعلم أن المعنى: فأتياه، فإذا قال لكما ما شأنكما؟ وما جاء بكما؟ وما تقولان؟ فقولا: إنا رسول رب العالمين(...) هذا سبيله". دلائل الإعجاز، ص: 324.

(1) وتمام كلامه: "هو الجواب، لكن يشترط فيه أن يكون للسائل ظن على خلاف ما أنت تجيبه به، فأما أن يجعل مجرد الجواب أصلا فيها فلا؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يستقيم لنا أن نقول: صالح، في جواب: كيف زيد؟ وفي الدار، في جواب: أين؟ حتى نقول إنه صالح، وإنه في الدار، وهذا مما لا قائل به". المطول، ص: 185.

(2) قال عبد القاهر: "ثم إن الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه البناء، هو الذي دون في الكتب، من أنها للتأكيد، وإذا كان قد ثبت ذلك، فإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظنّ في خلافه البتة، ولا يكون قد عقد في نفسه ان الذي تزعم انه كائن غير كائن، وأن الذي تزعم انه لم يكن كائنًا، فأنت لا تحتاج هناك إلى "إن" وإنما تحتاج إليها إذا كان له ظن في الخلاف، وعقد قلب على نفي ما تثبت أو إثبات ما تنفي، ولذلك تراها تزداد حسنا إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله في الظن، ولشيء قد جرت عادة الناس بخلافه". دلائل الإعجاز، ص: 325.

وإما أن يكون عن تفاضل الأطراف، والقيود التي فيها مع حصول أصل التصديق، فلا حاجة حينئذ إلى التأكيد؛ إذ المطلوب بحسب الظاهر هو التصور.

وبذلك يعلم أنه لا يلزم من بطلان جعل مجرد الجواب أصلا في التأكيد بـــ «إن اعتبار ظن السائل بخلافه، كما زعمه. وإنما قلنا هذا الضابط أولى، بأنهم أطلقوا حسن التأكيد في الجملة الملقاة إلى المتردد والسائل؛ ليزول به تردده، ثم ينتقش الحكم في ذهنه. وهذا القدر كاف في استحسان التأكيد.

وأما الذي له ظن على خلاف ما تجيبه به، فلا يخلو عن شائبة الإنكار على حسب ظنه. فلا يبعد إدراجه في المنكر. وأيضا ما ذكرناه أنسب بما قالوا: من أن السؤال عن السبب الخاص، يقتضي تأكيد الحكم بخلاف السؤال عن السبب المطلق.

قال: وكأن الرسل دعوهم إلى الإسلام إلخ [1].

أقول: هذا وجه فيه بعد؛ لأنهم إنما أرسلوا إلى أصحاب القرية؛ ليدعوهم إلى عيسى عليه السلام، والتصديق بنبوته، والانقياد لدينه. فإيهامهم إياهم أنهم أصحاب وحي، وأنهم رسل من الله تعالى بلا واسطة رسول الله مستبعد جدا. والظاهر أن إسناد الإرسال إلى الله تعالى في قوله تعالى: ﴿ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ ﴾ [2]؛ بناء على أن إرسال عيسى عليه السلام إياهم، كان بأمر الله تعالى. وأن قولهم: ﴿ إِنَّآ إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ﴾ [3]: معناه مرسلون من رسول الله بأمر الله تعالى. وأن تكذيبهم للرسل إنما هو في كون مرسلهم، رسولا من الله

---

(1) المطول، ص: 185. قال التفتازاني: "[وإن كان] المخاطب [منكرا] للحكم حاكما بخلافه [وجب توكيده] أي: الحكم [بحسب الإنكار] قوة وضعفا، فكلما ازداد في الإنكار زيد في التأكيد [كما قال الله تعالى حكاية عن رسل عيسى ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ إذ كذبوا في المرة الأولى: ﴿ إِنَّآ إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ﴾ [يس: 14] مؤكدا بإن، واسمية الجملة [وفي] المرة [الثانية] ﴿ رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّآ إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴾ [يس: 16] مؤكدا بالقسم، وإن، واللام، واسمية الجملة لمبالغة المخاطبين في الإنكار حيث ﴿ قَالُواْ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴾ [يس: 15] **وكأن الرسل دعوهم إلى الإسلام** على وجه ظنوهم أصحاب وحي، ورسلا من الله تعالى بناء على أن الرسالة من رسل الله تعالى رسالة من الله تعالى؛ ولذا قال: ﴿ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ ﴾ [يس: 14] فعدلوا في نفي الرسالة عن التصريح إلى الكناية التي هي أبلغ ﴿ قَالُواْ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ﴾ زعما منهم أن البشر لا يكون رسولا البتة، وإلا فالبشرية في اعتقادهم إنما تنافي الرسالة من الله تعالى، لا من رسول الله". المصدر نفسه، صص: 185 - 186.

(2) يس 36 / 14.

(3) يس 36 / 14.

تعالى، لا في كونهم مرسلين من ذلك المرسل. وأن الخطاب في قولهم: ﴿ إِنْ أَنتُمْ ﴾ [1] يتناول الرسل والمرسل معا، على طريقة تغليب المخاطبين على الغائب؛ فيكون نفي الرسالة عنهم تغليبا له عليهم، كأنهم أحضروا عيسى عليه الصلاة والسلام، وخاطبوه بنفي رسالته من الله تعالى، مبالغة في إنكارها.

ونظير ذلك في الاشتمال على التغليبين، أن يبلغ جماعة من خدام سلطان حكمه إلى أهل بلد، فيقولون في ردهم: إن حكمكم لا يجري علينا؛ إذ فينا من هو أعلى يدا منكم.

خروج الكلام على خلاف الظاهر:

تنزيل غير السائل منزلة السائل:

قال: فيجعل غير السائل كالسائل إذا قدم [2].

أقول: غير السائل بحسب مفهومه، يتناول: خالي الذهن، والمنكر، والعالم. والمقصود هو الأول؛ لأن تقديم الملوح، إنما يعتبر بالقياس إلى الخالي. وأما تنزيل العالم منزلة السائل راجع إلى تجهيله بوجه ما، كما في تنزيله منزلة الخالي، إلا أنه يعتبر هاهنا ظهور علامات التردد والسؤال. وسيجيء الكلام في تنزيل المنكر منزلة السائل إن شاء الله تعالى.

قال: استشراف الطالب المتردد إلخ [3].

أقول: لم يرد بذلك أن المخاطب بواسطة الملوح، صار مستشرفا ومترددا بالفعل، وإلا لكان التأكيد حينئذ من إخراج الكلام على مقتضى الظاهر. بل أريد أن الملوح من شأنه أن يجعله مترددا، طالبا، وأما أنه صار كذا، أم لا، فغير منظور إليه. وفي قوله:

---

(1) يس 36 / 15.

(2) قال التفتازاني: "[وكثيرا ما] (...) [يخرج الكلام على خلافه] أي: على خلاف مقتضى الظاهر، يعني: أن وقوعه في الكلام كثير في نفسه، بالإضافة إلى مقابله، حتى يكون الإخراج على مقتضى الظاهر قليلا **[فيجعل غير السائل كالسائل إذا قدم إليه]** إليه، أي إلى غير السائل [ما يلوح له] أي لغير السائل [بالخبر] أي: يشير إليه [فيستشرف] أي: غير السائل [له] أي: للخبر يعني: ينظر إليه.

يقال: استشرف الشيء إذا رفع رأسه ينظر إليه وبسط كفه فوق الحاجب كالمستظل من الشمس نحو: ﴿ وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ ﴾ [هود: 37] أي: لا تدعني يا نوح في شأن قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك. فهذا كلام يلوح بالخبر مع ما سبق من قوله تعالى: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾ [هود: 37] فصار المقام مقام أن يتردد المخاطب في أنهم هل صاروا محكوما عليهم بالإغراق أم لا؟ ويطلبه فنزل منزلة الطالب". المطول، ص: 187.

(3) المصدر نفسه، ص: 187، ينظر الهامش رقم: 4، أعلاه.

(فصار المقام مقام أن يتردد المخاطب) [1]، وقوله: (حتى إن النفس اليقظى والفهم المتسارع يكاد يتردد فيه) [2] إشارة إلى هذا المعنى.

قال: ومثله[3]: ﴿ ۞ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [4].

أقول: فإن قلت: فلم أكد بتأكيدين وكان يكفيه أحدهما؟ قلت: لعل أحدهما لتقديم ذلك الملوح، والآخر لكونه هذا الخبر في نفسه مما لا يقبله الوهم، بل يتردد فيه، أو ينكره، سواء حمل النفس على العموم أو على العهد:

أما على تقدير العموم؛ فلأن الوهم يستبعد ذلك الحكم الكلي، وأن لا يخرج عنه واحدة من النفوس.

وأما على تقدير العهد؛ فلأن ظاهر حاله في زكاء نفسه وطهارتها، مما يوقع الوهم في إنكار الحكم أو التردد فيه.

تنزيل غير المنكر منزلة المنكر:

قال: ويجعل غير المنكر كالمنكر إذا لاح عليه شيء من أمارات الإنكار إلخ [5].

أقول: أريد بغير المنكر: الخالي الذهن، والسائل والعالم جميعا؛ لأن ظهور شيء من أمارات الإنكار مشترك بين الكل. والظاهر أن المثال من تنزيل العالم منزلة المنكر.

---

(1) المطول، ص: 187.

(2) المصدر نفسه، ص: 187.

(3) أي: مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْۚ ﴾ [هود: 37] ينظر الهامش رقم: 4، في الصفحة الماضية.

وتمامه: "... وغير ذلك مما يأتي بعد الأوامر والنواهي، وهو كثير في التنزيل جدا " المطول، ص: 187.

(4) يوسف 12 / 53.

(5) قال التفتازاني: "وقال الشيخ عبد القاهر: إن في هذه المقامات لتصحيح الكلام السابق = (ينظر الهامش رقم: 4، في الصفحة الماضية، والهامش رقم: 3، في هذه الصفحة)، والاحتجاج له، وبيان وجه الفائدة فيه، ويغني غناء الفاء **[و] يجعل [غير المنكر إذا لاح]** أي: **ظهر [عليه]** أي: **على غير المنكر [شيء من أمارات الإنكار نحو]** قول حجلة بن نضلة: [جاء شقيق] اسم رجل [عارضا رمحه]. أي: واضعا على العرض، من عرض العود على الإناء، والسيف على الفخذ، فهو لا ينكر أن في بني عمه رماحا، لكن بمجيئه واضعا الرمح من غير التفات وتهيؤ أمارة أنه يعتقد أن لا رمح فيهم، بل كلهم عزل، لا سلاح معهم فنزل منزلة المنكر، وخوطب خطاب التفات بقوله:

إن بني عمك فيهم رماح

مؤكدا بإن". المطول، ص: 187- 188.

تنزيل المنكر منزلة غير المنكر:

قال: ويجعل المنكر كغير المنكر، إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع إلخ [(1)].

أقول: فإن نزل منزلة خالي الذهن، لم يؤكد ما يلقى إليه أصلا. وإن نزل منزلة السائل أكد، تأكيدا هو دون تأكيد إنكاره. ويكون إشارة إلى أن الخبر الملقى إليه، مما لا يليق بالعاقل إنكاره، بل غاية ما يتصور منه أن يتردد فيه. ولا معنى لتنزيل المنكر منزلة العالم في إلقاء الخبر إليه.

ضابطة:

قد عرفت انحصار أحوال المخاطب بالجملة الخبرية، في: العالم، والخلو، والسؤال، والإنكار. فالعالم لا يتصور معه إخراج الكلام على مقتضى الظاهر؛ لأن مقتضاه أن لا يخاطب بما يعلمه، فإذا خوطب به فقد نزل منزلة غيره من الثلاثة، وإخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر. وكل من الخالي، والسائل، والمنكر، يتصور معه الوجهان. فإن نظر في خطابه إلى حاله في نفسه، كان إلقاء الخبر إليه إخراجا على مقتضى الظاهر. وإن نزل في ذلك منزلة أحد الآخرين؛ إذ لا معنى لتنزيله في الخطاب منزلة العالم، كان إخراجا على خلاف مقتضاه. فانحصر إخراج الكلام في اثني عشر قسما: ثلاثة منها إخراج على مقتضى الظاهر، وتسعة على خلافه؛ ثلاثة في العالم وستة في غيره.

قال: وجوه متعسفة [(2)] أقول: منها:

---

(1) تمام كلامه: "عن إنكاره، ومعنى كونه مع المنكر أن يكون معلوما له أو محسوسا عنده، كما تقول لمنكر الإسلام: الإسلام حق، من غير تأكيد لما معه من الدلائل الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يتأملها ليرتدع عن الإنكار.". المطول، ص: 188.

(2) المصدر نفسه، ص: 188. قال التفتازاني: "وقد يذكر في حل لفظ الكتاب هنا **وجوه متعسفة** لا فائدة في إيرادها. وقوله[نحو: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [البقرة: 2]]**ظاهر في التمثيل** لما نحن بصدده.
فإن قيل التمثيل به لا يكاد يصح لوجهين:
أحدهما: أن هذا الحكم أعني: نفي الريب بالكلية **مما لا يصح أن يحكم به لكثرة المرتابين** فضلا عن أن يؤكد.
والثاني: أنه قد ذكر في بحث الفصل والوصل أن قوله: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ تأكيد لقوله: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ فيكون مما أكد فيه الحكم بالتكرير، نحو: زيد قائم زيد قائم. ويكون على مقتضى الظاهر، بل مقصود المصنف أنه قد يجعل إنكار المنكر كلا إنكار تعويلا على ما يزيله، فيترك التأكيد كما جعل الريب بناء على ما يزيله كلا ريب، حتى يصبح نفي الريب بالكلية، مع كثرة المرتابين فيكون نظيرا لتنزيل وجود الشيء منزلة عدمه اعتمادا على ما يزيله.
فالجواب عن الأول: أنه لما نفى الريب على سبيل الاستغراق، مع كثرة المرتابين ذكروا له
=

أن الضمير في معه للخبر، أي مع الخبر شيء من الدلائل لو تأمله المنكر لارتدع.

ومنها أن «ما» عبارة عن العقل، أي مع المنكر لو تأمل به، فحذف الجار وأوصل الفعل.

ومنها أن «ما» عبارة عنه أيضا، إلا أن المستتر في تأمله راجع إليه، والبارز فيه راجع إلى الخبر المنكر، أي مع المنكر عقل إن تأمل ذلك العقل الخبر لارتدع عن إنكاره.

قال: ظاهر في التمثيل[1].

أقول: أي ظاهر العبارة، يقتضي أن قوله: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾[2] تمثيل لما نحن بصدده؛ فيكون من أمثلة تنزيل المنكر لمضمون الخبرمنزلة غير المنكر. ويحتمل أن يكون تنظيرا وتشبيها،من حيث إنه جعل فيه وجود الريب كعدمه، تعويلا على ما يزيله من أصله، فلا يكون مثالا لما نحن فيه. ويؤيد هذا الاحتمال قول **المصنف**، فيما بعد: وهكذا اعتبارات النفي[3]؛ لإشعاره بأن ما تقدم اعتبارات الإثبات وأمثلته فقط. ولو كان قوله: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ مثالا لكان من أمثلة النفي؛ فكان الأنسب تأخيره عن قوله وهكذا

=

تأويلين:

أحدهما: ما ذكر في السؤال وهو أن جعل الريب كلا ريب، تعويلا على ما يزيله، وحينئذ لا يكون مثالا لما نحن فيه.

وثانيهما: ما ذكره صاحب الكشاف، **وهو أنه ما نفى الريب عنه، بمعنى: أن أحدا لا يرتاب فيه، بل بمعنى: أنه ليس محلا لوقوع الارتياب فيه**؛ لأنه من وضوح الدلالة، وسطوع البرهان، بحيث لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه فكأنه قيل: هو مما لا ينبغي أن يرتاب في أنه من عند الله، وهذا حكم صحيح، لكن ينكره كثير من الأشقياء، فينبغي أن يؤكد، لكن ترك تأكيد؛ لأنهم جعلوا كغير المنكر لما معهم من الدلائل المزيلة لهذا الإنكار لو تأملوها وهو أنه كلام معجزاتي به من دل على نبوته بالمعجزات الباهرة.

وعن الثاني: أن المذكور في بحث الفصل والوصل انه بمنزلة التأكيد المعنوي، ووزانه وزان نفسه، في: أعجبني زيد نفسه، **دفعا لتوهم السهو أو التجوز**، فلا يكون من قبيل التكرير، لكن المذكور في دلائل الإعجاز يؤكد السؤال وهو أنه قال: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ بيان، وتوكيد، وتحقيق لقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ وزيادة تثبيت له، وبمنزلة أن تقول: هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب، فتعيده مرة ثانية لتثبته". نفسه، صص: 188 - 190.

(1) المطول، ص: 188. قال التفتازاني: "وقد يذكر في حل لفظ الكتاب هنا **وجوه متعسفة** لا فائدة في إيرادها. وقوله[نحو: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [البقرة: 2]]**ظاهر في التمثيل** لما نحن بصدده. . . "ينظر الهامش رقم: 2، في الصفحة أعلاه.

(2) سورة البقرة 2/2.

(3) قال القزويني: "هذا كله اعتبارات الإثبات، وقس عليه اعتبارات النفي"، الإيضاح، ص: 96.

اعتبارات النفي

قال: مما لا يصح أن يحكم به لكثرة المرتابين إلخ [1].

أقول: وذلك لأن **الريب** هاهنا، بمعنى: الشك، فوجود المرتاب يستلزم وجوده قطعا. وإن جعل مصدرا لقولنا: رابه فارتاب، احتيج إلى تكلف؛ وهو أن الارتياب لما كان مطاوعا للريب، دل وجوده على وجود الريب. بل هم يزعمون أن ارتيابهم، إنما نشأ عن ريبه إياهم؛ فلا يصح الحكم بانتفائه فضلا عن أن يؤكد.

قال: وهو أنه ما نفى الريب عنه، بمعنى: إن أحدا لا يرتاب فيه إلخ [2].

أقول: عبارة **الكشاف** هكذا: «ما نفى أن أحدا لا يرتاب فيه»[3]، والظاهر منها أن قوله: «إن أحدا قائم» مقام فاعل نفي، فيكون النفي واردا على عدم الارتياب، والمقصود وروده على وجوده. فمن ثمة يتوهم أن «لا» زائدة، فأشار إلى حلها وهو أن في الفعل ضميرا مستترا يعود إلى الريب، وهناك تقديرا، أي ما نفي بمعنى أن أحدا لا يرتاب فيه. وقيل إن النفي هاهنا بمعنى الإتيان بالخبر منفيا، فكأنه قال: ما أتى بهذا الخبر منفيا؛ أي ليست القضية المؤتى بهذا منفية، هي هذه وفيه تعسف.

قال: بل بمعنى أنه ليس محلا لوقوع الارتياب فيه [4].

أقول: نظيره أن تقول بعد تقرير المسألة وتوضيحها، بما لا مزيد عليه من البراهين؛ هذه المسألة مما لا يشك فيه. تريد أنها يقينية في نفسها، لا ينبغي أن يشك فيها، لا أن المخاطب لا يشك فيها. قال: دفعا لتوهم السهو أو التجوز إلخ [5].

---

(1) المطول، ص: 189. قال التفتازاني:". . . فإن قيل التمثيل به لا يكاد يصح لوجهين: أحدهما: أن هذا الحكم أعني: نفي الريب بالكلية **مما لا يصح أن يحكم به لكثرة المرتابين** فضلا عن أن يؤكد...". . ينظر الهامش رقم: 2، في الصفحة أعلاه.

(2) المصدر نفسه، ص: 189. قال التفتازاني:". . . وثانيهما: ما ذكره صاحب الكشاف، **وهو أنه ما نفي الريب عنه، بمعنى: أن أحدا لا يرتاب فيه، بل بمعنى: أنه ليس محلا لوقوع الارتياب فيه؛** لأنه من وضوح الدلالة، وسطوع البرهان...". ينظر الهامش رقم: 2، في الصفحة أعلاه.

(3) الكشاف، 1 / 34.

(4) المطول، ص: 189. قال التفتازاني:". . . وثانيهما: ما ذكره صاحب الكشاف، وهو أنه ما نفى الريب عنه، بمعنى: أن أحدا لا يرتاب فيه، **بل بمعنى: أنه ليس محلا لوقوع الارتياب فيه؛** لأنه من وضوح الدلالة، وسطوع البرهان...". ينظر الهامش رقم: 2، في الصفحة: 80.

(5) المصدر نفسه، ص: 189. قال التفتازاني:". . . وعن الثاني: أن المذكور في بحث الفصل والوصل انه بمنزلة التأكيد المعنوي، ووزانه وزان نفسه، في: أعجبني زيد نفسه، **دفعا لتوهم السهو أو التجوز**، فلا يكن من قبيل التكرير، لكن المذكور في دلائل الإعجاز يؤكد السؤال وهو أنه قال: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ بيان وتوكيد، وتحقيق لقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ وزيادة تثبيت له، وبمنزلة =

أقول: فيه سهو؛ لأن التأكيد المعنوي لا يدفع توهم السهو، كما صرح به فيما بعد. فلا يدفعه ما هو بمنزلته، من حيث هو كذلك.

قال: لعل وجهه أن إيراد الكلام في مقام لا يناسبه إلخ [1]. أقول: محصوله: أن تنزيل المقام المحقق منزلة المقام المقدر، كتنزيل الإنكار منزلة خلو الذهن، مثلا معنى مقصود تفهيمه للمخاطب. وهذا التنزيل يلزمه إيراد الكلام على وجه مخصوص؛ وهو تجريده عن التأكيد. وقد دل باللازم الذي هو إيراد الكلام على الوجه المخصوص على ملزومه، الذي هو التنزيل المذكور؛ وهو معنى الكناية، وفيه بحث.

لأن الكناية في متعارف أرباب البيان، هي: أن يذكر اللفظ الدال على اللازم ويراد به الملزوم، كما صرح به في موضعه. ولا شك أن التنزيل والإيراد المذكورين، فعلان من أفعال المتكلم، والأول منهما ملزوم للثاني. وفي الملزوم خفاء، واللازم واضح؛ فينتقل الذهن منه إلى ملزومه، فيكون ذلك انتقالا من نفس أحد فعليه إلى الآخر. فلا يكون كناية مصطلحا عليها؛ إذ ليس هناك استعمال لفظ يدل على لازم في ملزومه، كما في قولك: «طويل النجاد»، بل فيه انتقال من نفس اللازم إلى ملزومه.

فإن قلت: لعله أراد أن ذلك شبيه بالكناية كما زعم **بعضهم**، وقال: أراد **السكاكي** أن إخراج الكلام على مقتضى الظاهر، شبيه بالتصريح في الظهور، وإخراجه على خلافه شبيه بالكناية في الخفاء. قلت: هذا محتمل بعيد، يأباه ظاهر عبارته، كما أن زعم ذلك البعض يرده ظاهر عبارة **المفتاح**، حيث قال: وإنه يعني إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر «في علم البيان يسمى بالكناية، ولها أنواع سنقف عليها وعلى وجه حسنها بالتفصيل هناك»[2].

=

أن تقول: هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب، فتعيده مرة ثانية لتثبته". نفسه، صص: 189 - 190.

(1) المصدر نفسه، ص: 189. قال التفتازاني: "فإن قلت: ذكر صاحب المفتاح أن إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر، يسمى في علم البيان بالكناية، وهي: ذكر لازم الشيء لينتقل منه إلى ملزومه، فما وجهه؟ قلت: **لعل وجهه أن إيراد الكلام في مقام لا يناسبه** بحسب الظاهر كناية عن أنك نزلت هذا المقام، والحال المتحقق منزلة المقام والحال الذي يطابقه ظاهر الكلام، واعتبرت فيه الاعتبارات اللائقة بذلك المقام؛ لأن هذا المعنى مما يلزمه إيراد الكلام على الوجه المذكور وينتقل عنه إليه مثلا قولك لمنكر الإسلام: الإسلام حق مجردا عن التأكيد كناية عن أنك جعلت إنكاره كلا إنكار ونزلته منزلة من هو خالي الذهن تعويلا على ما يزيل الإنكار؛ لأن سوق الكلام مع المنكر مساقه مع خالي الذهن مما ينتقل عنه إلى هذا المعنى".

(2) مفتاح العلوم، ص: 263.

والأوجه أن يقال، الخبر المجرد عن المؤكد مثلا: يدل على خلو ذهن المخاطب، وعدم إنكاره وتردده، في عرف البلغاء دلالة واضحة، لا خفاء فيها. وكذلك الخبر المؤكد تأكيدا بليغا، يدل في ذلك العرف على إنكاره كذلك. فإذا ألقى أحدهما إلى المخاطب، وقصد به ما اتضح دلالته عليه، كان من قبيل التصريح كما قال في **المفتاح**[1]، وأنه يعني إخراج الكلام على مقتضى الظاهر في علم البيان يسمى بالتصريح، كما ستقف عليه.

وإذا ألقي الخبر المجرد إلى العالم مثلا، لم يقصد به الدلالة على خلو ذهنه، بل على أن معه ما يستلزم خلو ذهنه وعدم علمه ادعاء، فقد ذكر ما يدل على اللازم، أعني: الخلو؛ لينتقل منه إلى ملزومه الادعائي. وإذا ألقى الخبر المجرد إلى المنكر، أريد أن معه ما إن تأمله ارتدع عن إنكاره، فقد أطلق على ما يدل على اللازم لمعنى عدم الإنكار، وأريد به ما يستلزمه إذا تأمل. وإذا ألقى الخبر المجرد إلى المتردد، دل به على أن معه ما يزيل تردده. وكذا إذا ألقي الكلام المؤكد إلى العالم، لم يقصد به إنكاره حقيقة، بل قصد به ملابسته لأمارات ومخايل تستلزم إنكاره ادعاء. فقد أطلق اللفظ الدال على الإنكار، وأريد به ملزومه، وقس على ذلك سائر الأقسام.

فإن قلت: الحقيقة، والمجاز، والكناية، من أوصاف الألفاظ بالقياس إلى معان هي مقصودة منها أصالة، ضرورة أن الاستعمال معتبر في حدودها. وقد نص في **المفتاح**[2] على أن الاستعمال، إنما يقال في عرفنا هذا بالقياس إلى الغرض الأصلي. وما ذكرتم من المعاني ليست أغراضا أصيلة من المركبات المذكورة؛ فلا توصف بشيء منها بالقياس إليها.

قلت: تلك المعاني ليست مقاصد أصيلة منها في أصل اللغة، وأما في عرف البلغاء فهي أغراض أصيلة منها، وكلامنا مبني على عرفهم كما أشرنا إليه والله أعلم.

الحقيقة العقلية والمجاز العقلي:

تعريف الحقيقة العقلية:

قال: لم يقل إما حقيقة وإما مجاز[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص: 259.

(2) نفسه، ص: 266.

(3) المطول، ص: 192. قال التفتازاني: "[ثم الإسناد] مطلقا سواء كان خبريا أو إنشائيا؛ ولذا ذكره بالاسم الظاهر، دون الضمير، لئلا يعود إلى الإسناد الخبري **[منه حقيقة عقلية] لم يقل إما حقيقة وإما مجاز**؛ لأن من الإسناد ما ليس بحقيقة، ولا مجاز عنده كما إذا لم يكن المسند فعلا أو معناه، كقولنا: الحيوان جسم، فكأنه قال: بعضه حقيقة، وبعضه مجاز، وبعضه ليس كذلك، وجعل الحقيقة والمجاز صفة للإسناد دون الكلام كما جعله عبد القاهر وصاحب المفتاح".

=

أقول: وذلك لأن المتبادر من أمثال هذه العبارة في تقاسيم الأشياء هو الانفصال الحقيقي، أو المانع من الخلو؛ إذ بأحدهما تصير الأقسام مضبوطة، دون المانع من الجمع، إذ لا يعلم به عدة الأقسام قطعا. فلو أوردت «إما» هاهنا؛ لدلت على انحصار الإسناد في الحقيقة والمجاز،و**المصنف** لا يقول به.

تعريف المجاز العقلي:

قال: وهذا ليدخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع [1].

أقول: توضيح ما ذكره في هذا المقام، أن قوله: (ما هو له) [2]، يتبادر منه إلى الفهم ما هو له بحسب الواقع؛ فيتناول ما يطابق الواقع، والاعتقاد معا، وما يطابق الواقع فقط. ولا يتناول ما يطابق الاعتقاد دون الواقع، وما لم يطابق شيئا منهما.

فإذا زيد عليه قوله: (عند المتكلم) [3] كان المطابق لهما باقيا على حاله، داخلا في الحد، ويخرج به ما يطابق الواقع فقط، ويدخل به في الحد ما يطابق الاعتقاد فقط. وكان ما لم يطابق شيئا منهما، باقيا على حاله خارجا عن الحد؛ فإذا زيد عليه قوله في الظاهر،

=

المصدر نفسه، صص: 192- .193.

(1) نفسه، ص: 194. قال التفتازاني: "[وهي] أي: الحقيقة العقلية [إسناد الفعل أو معناه] كالمصدر، واسم الفاعل، والمفعول، والصفة المشبهة، واسم التفضيل، والظرف، واحترز بها عما لا يكون المسند فيه فعلا أو معناه، كقولنا: الحيوان جسم [إلى ما] أي: شيء [هو] أي: الفعل أو معناه [له] أي: لذلك الشيء كالفاعل فيما بني له، نحو: ضرب زيد عمرا، والمفعول به فيما بني له نحو: ضرب عمرو. فإن الضاربية لزيد، والمضروبية لعمرو، بخلاف نهاره صائم، فإن الصوم ليس للنهار [عند المتكلم] متعلق بالظرف أعني له، **وهذا ليدخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع**، لكن بقي خارجا عنه ما لا يطابق الاعنقاد، سواء يطابق الواقع أم لا فأدرجه بقوله: [في الظاهر] **وهو أيضا متعلق بالظرف المذكور**، أي: إلى ما يكون الفعل أو معناه له عند المتكلم فيما يفهم من ظاهر كلامه، ويدرك من ظاهر حاله، وذلك بأن لا ينصب قرينة على أنه غير ما هو له في اعتقاده، ومعنى كونه له: أن معناه قائم به ووصف له، وحقه أن يسند إليه، سواء كان مخلوقا لله تعالى أو لغيره، وسواء كان صادرا عنه باختياره كضرب أو لا كمرض ومات، ولا يشترط صحة حمله عليه، وإلا لخرج ما يكون المسند فيه مصدرا فقد دخل فيه ما يطابق الواقع والاعتقاد [كقول المؤمن أنبت الله البقل] وما يطابق الاعتقاد فقط نحو [قول الجاهل: أنبت الربيع البقل] وما يطابق الواقع فقط كقول المعتزلي ـــ لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه ـــ خلق الله تعالى الأفعال كلها، فإن إسناد خلق الأفعال إلى الله إسناد إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر، وإن لم يكن كذلك في الحقيقة..."نفسه، ص: 193 - 194.

(2) نفسه، ص: 194.

(3) نفسه، ص: 193.

دخل به في الحد ما لم يطابق الاعتقاد فقط، وما لم يطابق شيئا منهما. فظهر أن قوله: (لكن بقي خارجا عنه ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع أم لا) [1]: فيه تغليب؛ لأن ما لا يطابق الاعتقاد ولا الواقع، كان خارجا عن الحد بقوله: (ما هو له) [2]. ولم يدخل فيه بزيادة قوله: (عند المتكلم) [3]، فكان باقيا على خروجه بخلاف ما يطابق الواقع دون الاعتقاد. فإنه كان داخلا فيه، وقد خرج عنه بهذه الزيادة، فنسبة بقاء الخروج إليه تغليب. فإن قلت: زيادة القيود على ما هو في حيز النفي، توجب تعميما، وتناولا لما كان خارجا بدون القيد؛ لأن نفي الأخص أعم من نفي الأعم. وأما القيود في الإثبات فيجب أن تكون مخصصة، فكيف يتصور أن يكون كل واحد من قوله: (عند المتكلم) و(في الظاهر) [4]؛ موجبا لأن يدخل في الحد ما كان خارجا عنه بدونه. قلت: ليس شيء منهما تقييدا في الحقيقة، بل هو مغير للعبارة السابقة، عن معناها المتبادر منها، إلى معنى آخر أعم منه. فإن قوله: (ما هو له) كما مر، يتبادر منه (ما هو له) بحسب الواقع، فلا يتناول ما يطابق الاعتقاد فقط. فإذا ضم إليه قوله: (عند المتكلم) يتبادر من مجموعهما معنى آخر، هو: ما هو له في اعتقاده سواء طابق الواقع أم لا، فاندرج في هذا المعنى ما يطابق الاعتقاد فقط، وخرج عنه بعض ما دخل في الأول، وهو ما طابق الواقع فقط، فبين المعنيين عموم من وجه. ثم إذا زيد قوله: (في الظاهر) يتبادر من المجموع المركب منه، ومما تقدمه، معنى ثالث يتناول ما لم يندرج في شيء من المعنيين السابقين؛ وهو: ما لا يطابق شيئا من الواقع والاعتقاد. ويتناول ما أخرجه المعنى الثاني: أعني ما طابق الواقع فقط، فاندرج في هذا المعنى جميع الأقسام الأربعة.

واعلم أن القول بكون القيود في الإثبات مخصصة، إنما يصح إذا كان القيد أخص مما قيد به، كما هو الظاهر من القيود في سائر الحدود. وأما إذا كان القيد أعم أو مساويا، كان المقيد مساويا للمطلق في الصدق قطعا. إلا أن التخصيص بحسب المفهوم لازم للتقييد مطلقا.

قال: وهو أيضًا متعلق بالظرف المذكور[5].

---

(1) المطول، ص: 194.

(2) المصدر نفسه، ص: 194.

(3) نفسه، ص: 194.

(4) نفسه، ص: 194.

(5) نفسه، ص: 194. وتمام كلامه: "أي إلى ما يكون الفعل أو معناه له عند المتكلم فيما يفهم من =

أقول: فالظرف، أعني: «له» مقيدا بالمعمول الأول، أعني: «عند المتكلم» عامل في الثاني. وتحريره: أن الثبوت الذي هو متعلق الظرف، يحتمل أن يكون عند المتكلم وأن لا يكون عنده، فقيد به. والثبوت عند المتكلم، يحتمل أن لا يكون في الظاهر، وأن لا يكون فيه، فقيد به.

قال: بخلاف الثاني فإن المخاطب لما لم يعلم أن المتكلم عالم بأنه لم يجئ؛ يفهم من ظاهره أنه إسناد إلى ما هو له عنده، بناء على سهو أو نسيان(1).

أقول: فيه تأمل، وهو أن السهو والنسيان في المشهور، لا يتصوران إلا بعد العلم؛ فإذا توهم المخاطب أن المتكلم سها، أو نسي، فقد علم أن المتكلم عالم بأنه لم يجئ، وهو القسم الأول. وكلامه في القسم الثاني وجوابه أن المعتبر علم المخاطب بذلك حال تكلمه، أي يعلم المخاطب أن المتكلم عالم حال تكلمه بعدم مجيئه، فلا يمكن أن يتوهم سهوا، أو نسيانا في القسم الأول، بل في القسم الثاني. نعم يتصور في الثاني حالة ثالثة؛ هي جهله ابتداء، فالأولى أن يصرح بها أيضا.

قال: بل جوابه: إنا لا نسلم عدم صدقه، إلى قوله: لعدم الاطلاع على السرائر(2).

=

ظاهر كلامه، ويدرك من ظــاهر حاله، وذلك بأن لا ينــصب قرينة على أنه غير ما هو له في اعتقــاده". ينظر الهامش رقم: 2، في الصفحة أعلاه.

(1) المطول، ص: 195. قال التفتازاني: "... وما لا يطابق شيئا منهما نحو [قولك: جاء زيد وأنت] أي: والحال أنك خاصة [تعلم أنه لم يجئ] دون المخاطب فهذا أيضا إسناد إلى ما هو له عنده في الظاهر؛ لن الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف إرادته، وقوله: وأنت تعلم بتقديم المسند إليه احترازا عما إذا كان المخاطب أيضا عالما به لم يجئ فإنه حينئذ لا يتعين كونه حقيقة، بل ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون المخاطب مع علمه بأنه لم يجئ عالما بأن المتكلم يعلم أنه لم يجئ.

والثاني: أن لا يكون عالما به، والأول لا يكون إسنادًا إلى ما هو له عند المتكلم لا في الحقيقة ولا في الظاهر، لوجود القرينة الصارفة، فلا يكون حقيقة عقلية بل إن كان بملابسة يكون مجازا وإلا فهو من قبيل ما لا يعتد به ولا يعد في الحقيقة ولا في المجاز، بل ينسب قائله إلى ما يكره كما صرح به في المفتاح **بخلاف الثاني فإن المخاطب لما لم يعلم أن المتكلم عالم بأنه لم يجئ؛ يفهم من ظاهره أنه إسناد إلى ما هو له عنده، بناء على سهو أو نسيان**". المصدر نفسه، صص: 194 - 195.

(2) قال التفتازاني: "... وإنما عدل [القزويني] عن تعريف صاحب المفتاح، وهو ان الحقيقة العقلية هي الكلام المفاد به ما عند المتكلم من الحكم فيه لأمور:

الأول: أنه جعلها صفة للكلام، والمصنف للإسناد.

الثاني: أنه غير مطرد لصدقه على ما ليس المسند فيه فعلا أو في معناه، نحو: الإنسان جسم مع

=

أقول: من أنصف من نفسه اعترف بأن المتبادر من قولنا: الحكم عند المتكلم كذا؛ إنه كذلك بحسب اعتقاده حقيقة. ألا ترى أنك إذا قلت عند أبي حنيفة[1] رحمه الله تعالى: لا زكاة في مال الصبي؛ يفهم منه أنه كذلك في اعتقاده حقيقة.

وأما أنه لا اطلاع على السرائر، فذلك لا يقدح في تبادر المعنى المذكور إلى الأذهان. وإطلاق الألفاظ في الحدود على خلاف ما يتبادر منها مفسد لها. فإن قلت: ما عند المتكلم ينقسم إلى ما عنده في الحقيقة، وإلى ما عنده في الظاهر، فيكون أعم منهما، فلا يتبادر منه أحدهما. قلت: انقسامه إليهما لا يقتضي عدم التبادر، فإن الوجود ينقسم إلى الخارجي والذهني وإذا أطلق، يتبادر منه الخارجي. وكذلك الوضع ينقسم إلى ما يكون بتأويل، وإلى ما يكون بتحقيق وإذا أطلق، يتبادر منه ما هو بحسب التحقيق.

فإن قلت: كيف ذلك، ولا دلالة للعام على خصوص بعض أفراده؟ قلت: الظاهر أن اللفظ حقيقة في ذلك المعنى المتبادر منه، ومجاز في الآخر، وأن صحة التقسيم إنما هي باعتبار إطلاقه على معنى ثالث يتناولهما، من باب عموم المجاز. وإن جعل حقيقة في القدر المشترك بينهما، فسبب تبادر أحدهما حينئذ، كثرة إطلاقه على القدر المشترك في ضمنه، حتى صار كأنه المعنى الحقيقي.

قال: أما الأول فلصدقه على نحو قولها[2]: «فإنما هي إقبال وإدبار»[3].

=

أنه لا يسمى حقيقة ولا مجازا، وجوابه: منع أنه لا يسمى حقيقة، وكفاك قول الشيخ عبد القاهر: إنها كل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل واقع موقعه، فتعريف المصنف غير منعكس لخروجه عنه.

الثالث: أنه غير منعكس لعدم صدقه على ما لا يطابق الاعتقاد، سواء يطابق الواقع أو لا؛ لأنه ترك التقييد بقولنا: في الظاهر، والاعتذار عنه بأنه تركه مع كونه مرادا اعتمادا على أن يفهم عما ذكره عي تعريف المجاز أو لا مما لا يلتفت إليه في التعريفات، بل جوابه: **أنا لا نسلم عدم صدقه على ما ذكر فإن قوله: هي الكلام المفاد به ما عند المتكلم أعم من أن يكون عند المتكلم في الحقيقة أو في الظاهر، بل دلالته على الثاني أظهر لعدم الاطلاع على السرائر**".

(1) هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي، إمام المذهب الحنفي المعروف في الفقه، توفي سنة: 150هـ، ينظر في ترجمته: الأعلام، الزركلي، 9 / 504، وبروكلمان، 1 / 109.

(2) أي: الخنساء. والشعر في ديوانها، ص: 48.

(3) المطول، ص: 195. قال التفتازاني: "... ولقائل أن يقول: تعريف المصنف غير مطرد ولا منعكس، أما الأول فلصدقه على نحو قولها: فإنما هي إقبال وإدبار

مما وصف الفاعل أو المفعول بالمصدر فإنه مجاز عقلي نص عليه الشيخ في دلائل الإعجاز، وقال: ولم ترد بالإقبال والإدبار غير معنيهما حتى يكون المجاز في الكلمة، وإنما المجاز في أن جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر، كأنها تجسمت من الإقبال والإدبار، وليس أيضا على حذف

=

أقول: وذلك لأن «الإقبال» و«الإدبار»؛ أمران ثابتان للناقة من حقهما أن يسندا إليها، فيصدق على إسنادهما إليها أنه إسناد معنى الفعل إلى ما هو له؛ فاندرج في تعريف الحقيقة مع أنه مجاز، كما نص عليه الشيخ[1].

فإن قلت المجاز العقلي: إما إسناد إلى غير ما هو له، أو ما يشتمل على إسناد إلى غير ما هو له، فلا يصح أن يعد منه ما هو إسناد إلى ما هو له، أو ما يشتمل على إسناد إلى ما هو له. قلت: «الإقبال» وإن كان صفة للناقة قائمة بها، لكنه غير محمول عليها مواطأة؛ فإذا قيل: «أقبلت الناقة» كان الإسناد حقيقة، وإذا قيل: «هي إقبال» كان مجازا؛ لأن «الإقبال» بطريق الحمل إنما هو لأفراده، فإذا حمل عليها فقط حمل على غير ما هو محمول عليه حقيقة. ويظهر لك من هذا أنه لو قيل: معنى تعريف الحقيقة هو أن يسند الفعل أو معناه، إلى شيء هو ثابت له على وجه أسند إليه، اندفع الاعتراض أيضا.

العلاقة في المجاز العقلي:

قال: والإسناد إلى المبتدأ عنده[2] ليس بحقيقة، ولا مجاز[3].

=

المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وإن كانوا يذكرونه منه؛ إذ لو قلنا: أريد إنما هي ذات الإقبال والإدبار أفسدنا الشعر على أنفسنا وخرجنا إلى شيء مغسول وكلام عامي مرذول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسابة للمعاني. ومعنى تقدير المضاف فيه أنه لو كان قد جيء به على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه أن يجاء بلفظ الذات لا أنه مراد". المصدر نفسه، صص: 195 - 196.

(1) قال عبد القاهر: "ومما طريق المجاز فيه الحكم، قول الخنساء:

ترتع ما رتعت، حتى إذا ادكرت فإنما هي إقبال وإدبار

وذاك انها لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما، فتكون قد تجوزت في نفس الكلمة، وإنما تجوزت في أن جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر، ولغلبة ذاك عليها واتصاله منها، وأنه لم يكن لها حال غيرهما، كأنها قد تجسمت من الإقبال والإدبار. وإنما كان يكون المجاز في نفس الكلمة، لو أنها كانت قد استعارت الإقبال والإدبار لمعنى غير معناهما الذي وضعا له في اللغة. ومعلوم أن ليس الاستعارة مما لأرادته في شيء". دلائل الإعجاز، صص: 300 - 301.

(2) أي: عند القزويني، ينظر، الإيضاح، ص: 98.

(3) قال التفتازاني: "ومعنى تقدير المضاف فيه أنه لو كان قد جيء به على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه أن يجاء بلفظ الذات لا أنه مراد.

وجوابه أن لفظة "ما" في التعريف عبارة عن الملابس أي: إلى فاعل أو مفعول به هو له على ما صرح به فيما سيجيء، وهذا إسناد إلى المبتدأ، **والإسناد إلى المبتدأ عنده ليس بحقيقة، ولا مجاز**. وأما الثاني فلعدم صدقه على نحو: ما قام زيد، وما ضرب عمرو من المنفيات، فإن إسناد القيام والضرب ليس إلى ما هو له لا في الحقيقة ولا في الظاهر، وإن أريد أن إسناد القيام والضرب

=

أقول: أي: مطلقا سواء كان إسناد جملة إليه، أو اسم مشتق، أو جامد؛ ولعل **المصنف** أخذ هذا القول من ظاهر عبارة **الكشاف**[1]، حيث قال أولا: تفسير هذا أن للفعل ملابسات شتى، يلابس الفاعل، والمفعول به، والمصدر، والزمان، والمكان، والسبب له. فإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز.

وقال ثانيا: الإسناد المجازي أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو له في الحقيقة، فإن اقتصاره في الموضعين على ذكر الفعل، يوهم أن الحقيقة والمجاز من صفات إسناد الفعل، فألحق به معناه؛ لأنه في حكمه، وبقي ما عداهما خارجا عنهما.

وقد وجه هذا المذهب: بأن الفعل يشتمل على النسبة، فإن اعتبر أن نسبته في مكانها، فسميت: حقيقة. أو في غير مكانها، فسميت: مجازا. وأما المشتق في نحو: «زيد ضارب» فنسبته إلى ضميره توصف بهما، بخلاف نسبته إلى المبتدأ؛ لكونه خارجا عنه. وكذا الجملة الفعلية في نحو: «زيد يضرب» فإن النسبة بين أجزائها توصف بهما، دون نسبتها إلى المبتدأ كما ذكره. والمصدر لقوة اقتضائه النسبة، صار في حكم ما دخلت النسبة في مفهومه. والنسبة التعليقية في الأفعال، وما في معناها، ملحقة بالإسنادية وإن كانت خارجة عن مدلولاتها، ولا يخفى عليك أنه تعسف.

تعريف المجاز العقلي:

قال: ليس هو التشبيه الذي يفاد بـــ «كأن» و«الكاف» إلخ[2].

=

المنفيين إلى ما هو له فقد دخل حينئذ في التعريف من المجاز العقلي ما هو منفي، نحو: ما صام يومي وما نام ليلي (...) وحاصل الإشكال أن الإسناد أعم من أن يكون على جهة الإثبات أو النفي، وإثبات الفعل لما هو له معناه ظاهر، فما معنى نفي الفعل عما هو له عند المتكلم في الظاهر؟". المطول، ص: 195.

(1) في تفسير قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ ﴾ [البقرة: 16]، حيث قال: "فإن قلت: كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها؟ قلت: هو من الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له، كما تلبست التجارة بالمشترين". الكشاف، 1 / 70.

(2) المطول، ص: 197. قال التفتازاني: "... [ومنه] أي: ومن الإسناد [مجاز عقلي] ويسمى: مجازا حكميا، ومجازا في الإثبات، وأسنادا مجازيا، [وهو إسناده] أي: إسناد الفعل أو معناه [إلى ملابس له غير ما هو له] أي: غير الملابس، الذي ذلك الفعل أو معناه له يعني غير الفاعل فيما بني للفاعل، وغير المفعول فيما بني للمفعول [بتأول] متعلق بإسناده (...) وحاصله أن تنصب قرينة صارفة للإسناد عن أن يكون إلى ما هو له (...) [فإسناده إلى الفاعل أو المفعول به إذا كان مبنيا له] أي: للفاعل أو المفعول به، يعني أن إسناده إلى الفاعل إذا كان مبنيا له، وإلى المفعول به إذا
=

أقول: وذلك لأن التشبيه المفاد بـــ «كأن» ونحوها، مقصود من الكلام. والتشبيه في نحو: «أنبت الربيع البقل»؛ مصحح لما هو المقصود منه وليس به.

المجاز العقلي عند الزمخشري:

قال: والمعتبر عند صاحب **الكشاف**[1] تلبس ما أسند إليه الفعل بفاعله الحقيقي؛ لأنه قال: المجاز العقلي أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له[2].

أقول: قال في **الكشاف** قبل هذا الكلام: وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة؛ وذلك لمضاهاتها الفاعل في ملابسة الفعل، كما يضاهي الرجل الأسد في جرأته، فيستعار له اسمه. فقد صرح بأن المعتبر هو مضاهاة هذه الأمور للفاعل في ملابسة الفعل؛ فيحتمل أنه أطلق التلبس بالفاعل ثانيا اعتمادا على ما سبق، فيكون ملابسة الفعل عنده أيضا أعم، من أن يكون بواسطة حرف أو لا. ويحتمل أنه أطلقه في التعريف بناء على أن المعتبر عنده، التلبس بالفاعل الحقيقي مطلقا، سواء كان في ملابسة الفعل أو لا، وحينئذ لا يحتاج إلى مؤنة تعميم الملابسة؛ وإنما قيده سابقا لشيوعه وكثرة استعماله[3].

=

كان مبنيا له [حقيقة] فقوله في تعريف الحقيقة: ما هو له يشملهما [كما مر] من الأمثلة [و] إسناده [إلى غيرهما] أي: غير الفاعل أو المفعول به، يعني: غير الفاعل في المبني للفاعل، وغير المفعول في المبني للمفعول [للملابسة] يعني: لأجل أن ذلك الغير يشابه ما هو له في ملابسة الفعل [مجاز] فقد استعير الإسناد مما هو له لغيره لمشابهته إياه في الملابسة كما استعير للرجل اسم الأسد لمشابهته إياه في الجرأة، ولا مجاز ولا استعارة في شيء من طرفي الإسناد، وإنما الغرض تشبيه هذه الحالة بحال الاستعارة الاصطلاحية، كما قال في دلائل الإعجاز: إن تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به **ليس هو التشبيه الذي يفاد بـــ « كأن » و« الكاف»** ونحوهما، وإنما هو عبارة عن الجهة التي راعها المتكلم حين أعطى الربيع حكم القادر في إسناد الفعل إليه، وهو مثل قولنا: شبه "ما" بـــ "ليس" فرفع بها الاسم ونصب الخبر؛ فإن الغرض بيان تقدير قدروه في نفوسهم وجهة راعوها في إعطاء "ما" حكم "ليس" في العمل [كقولهم: عيشة راضية] فيما بني للفاعل وأسند إلى المفعول به؛ إذ العيشة مرضية [وسيل مفعم] في عكسه؛ إذ المفعم اسم مفعول من أفعمت الإناء ملأته وقد أسند إلى الفاعل [وشعر شاعر] في المصدر، والأولى أن يمثل بنحو: جد جده؛ لأن الشعر وإن كان على لفظ المصدر فهو بمعنى المفعول، لا بمعنى تأليف الشعر، فيكون من قبيل: عيشة راضية..." ينظر، صص: 197-198.

(1) الكشاف، 1 / 70. ينظر الهامش: 3، في الصفحة أعلاه.

(2) المطول، ص: 199. وتمام كلامه: "كتلبس التجارة بالمشترين في قوله تعالى: ﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ ﴾ [البقرة: 16] ولك أن تجعل هذا من قبيل الإسناد إلى السبب".

(3) الكشاف، 70–1 / 9 6 . قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ ﴾ [البقرة: 16]: "ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى: اختيارها عليه واستبدالها به، على

=

فإن قلت: ما لا يتعلق به الفعل لا بذاته ولا بواسطة حرف يبعد إسناده إليه، بمجرد تلبسه بفاعله، والاكتفاء بمطلق التلبس بالفاعل الحقيقي، يقتضي جواز ذلك، فكيف يكتفي به؟ قلت: ترك قيد في التعريف اعتمادا على ما سبق فيه بعد أيضا، فكيف يرتكبه.

مناقشة القزويني لتعريف السكاكي:

قال: ولقائل أن يقول: إن مفهوم قولنا: ما عند العقل ما حصل عنده وثبت، وهذا أعم إلخ[1].

أقول: لما كان اعتراض المصنف على السكاكي في بطلان عكس التعريف[2]، مبنيا على أن قولنا: ما عند العقل، معناه: ما يقتضيه، ويرتضيه، وهو بعينه معنى: ما في نفس

=

سبيل الاستعارة؛ لأن الاشتراء فيه إعطاء بدل وأخذ آخر(. . .) فإن قلت: كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى؟ قلت: جعلوا لتمكنهم منه وإعراضه لهم كأنه في أيديهم، فإذا تركوه إلى الضلالة فقد عطلوه واستبدلوها به، ولأن الدين القيم هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، فكل من ضل فهو مستبدل خلاف الفطرة (. . .) فإن قلت: كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها؟ قلت: هو من الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له، كما تلبست التجارة بالمشترين، فإن قلت: هل يصح ربح عبدك وخسرت جاريتك، على الإسناد المجازي؟ قلت: نعم إذا دلت الحال. وكذلك الشرط في صحة: رأيت أسدا، وأنت تريد المقدام؛ إن لم تقم حال دالة لم يصح. فإن قلت: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة؟ كأن ثم مبايعة على الحقيقة. قلت: هذا من الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز، ثم تقفى بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم تر كلاما أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقا، وهو المجاز المرشح. . . "

(1) المطول، ص: 200. وتمام كلامه: "مما في نفس الأمر لإمكان تصور الكواذب، فلا يجوز التعبير عنه، وحينئذ يندفع الاعتراض الأول أيضا؛ إذ لا امتناع في أن يشتمل التعريف على قيدين ينفرد كل منهما بفائدة خاصة، مع اشتراكهما في فائدة أخرى يكون حصولها من أحدهما قصدا، ومن الآخر ضمنا، ولا يكون هذا تكرارا فإخراج نحو قول الجاهل يمكن أن يسند إلى كل من قوله عند المتكلم، وبضرب من التأول لكن إسناده إلى الأول أولى؛ لأنه السابق في الذكر، والمقصود بالثاني إخراج الكواذب، وعلى هذا كان الأنسب أن يقول: ليخرج نحو قول الجاهل مكان قوله لئلا يمتنع طرده، لكن المناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود ليست من دأب المحصلين". المصدر نفسه، ص: 200 – 201.

(2) الإيضاح، ص: 100. قال: "وفيه نظر؛ لأنه غير مطرد؛ لصدقه على ما لم يكن المسند فيه فعلا، ولا متصلا به، كقولنا: الإنسان حيوان، مع أنه لا يسمى حقيقة ولا مجازا، ولا منعكس؛ لخروج ما يطابق الواقع دون اعتقاد المتكلم، وما لا يطابق شيئا منهما منه، مع كونهما حقيقتين عقليتين كما سبق...".

الأمر؛ لأن العقل لا يقتضي، ولا يرتضي ما هو بخلاف نفس الأمر. رده الشارح[1]؛ لأن مفهوم: ما عند العقل، على قانون اللغة: ما حصل عنده وثبت؛ وهذا أعم مما في نفس الأمر، لإمكان إدراك الكواذب، فيكون الكاذب حاصلا ثابتا عند العقل.

فما عند العقل يتناول ما في نفس الأمر وما هو بخلافه، فلا يجوز أن يراد به في التعريف ما في نفس الأمر وحده؛ فاندفع قوله: ولا نسلم «بطلان عكسه بما ذكر؛ لأن المراد بخلاف ما عند العقل، خلاف ما في نفس الأمر»[2]، ونحوه: «كسا الخليفة الكعبة» خلاف ما في نفس الأمر. ويرد على هذا الجواب أنه مناف لكلام السكاكي[3] قطعا؛ لأن ما عند العقل بهذا المعنى، يتناول الأمور الكاذبة كما صرح به المجيب؛ فنحو قول الدهري: «أنبت الربيع البقل» يكون مندرجا فيما عند العقل؛ لأنه يحصل عنده، ويثبت وإن كان كاذبا، فيخرج عن تعريف المجاز بقوله: خلاف ما عند العقل. فلا يبطل به طرده كما زعمه، حيث قال: «إنما قلت: خلاف ما عند المتكلم (...) دون ما عند العقل؛ لئلا يمتنع طرده»[4] بمثل قول الدهري: «أنبت الربيع البقل» .

والظاهر من عبارة المفتاح أن المراد بما عند العقل: ما لا يمتنع عنده؛ لأنه قال: إذ ليس «في العقل امتناع أن يكسو الخليفة نفسه الكعبة، ولا امتناع أن يهزم الأمير وحده الجند»[5]. وعلى هذا بطل السؤال عليه في بطلان العكس، وصح أيضا ما دل عليه صريح كلامه، من أن قولنا خلاف ما عند العقل، يتناول قول الدهري: «أنبت الربيع البقل»؛ لأن إنبات الربيع البقل، ممتنع عند العقل. لا يقال لو امتنع عنده لما اعتقده الدهري العاقل؛ لأنا نقول ما يمتنع عنده قسمان:

أحدهما: ما يمتنع عنده بداهة، ولا يتصور من عاقل أن يعتقد ثبوته.

والثاني: ما يمتنع عنده بالنظر الصحيح، ويجوز أن يغلط فيه، وإنبات الربيع البقل من هذا القبيل.

ولعل السكاكي أشار إلى هذا المعنى حيث قال: فإنه لا يسمى كلامه ذلك مجازا[6]، وإن كان بخلاف العقل في نفس الأمر، أي: وإن كان مخالفا في نفس الأمر للعقل، ممتنعا

---

(1) المطول، ص: 201.
(2) المصدر نفسه، ص: 200.
(3) مفتاح العلوم، ص: 507.
(4) المصدر نفسه، ص: 503.
(5) نفسه، ص: 504.
(6) نفسه، ص: 504.

عنده، وإن لم يدرك العقل ببديهة مخالفته إياه في نفس الأمر ظرف للمخالف. وكأن **المصنف** توهمه تفسيرا لما عند العقل، بناء على أن قوله: بخلاف العقل، معناه: بخلاف ما عند العقل كما يقتضيه سوق كلامه؛ فاعترض عليه في بطلان العكس(1).

هذا، وأما الجواب عن السؤال على بطلان الطرد، بما أوضح في الشرح؛ فإنه يتم على ما فسرنا به ما عند العقل؛ لأنه إذا فسر بما حصل عنده، وثبت، كان قوله: خلاف ما عند العقل مخرجا لقول الجاهل كما مر. فلا يصح أن يقول: إنما قلت خلاف ما عند المتكلم، دون ما عند العقل؛ ليخرج قول الجاهل فتأمل.

قال: وبالجملة إن أراد غير ما هو له في نفس الأمر، فقد خرج عن تعريفه أمثال ما ذكر، وإن أراد إلخ (2).

أقول: اقتصر على هذين المعنيين، ولم يذكر ما هو له عند المتكلم في الحقيقة؛ لأن ما هو له إذا أطلق يتبادر منه ما هو له في نفس الأمر. وإذا لوحظ هاهنا أن تعريف المجاز، مذكور في مقابلة تعريف الحقيقة، ناسب أن يراد به ما هو له عند المتكلم في الظاهر؛ لأنه مصرح به هناك. وأما ما هو له عند المتكلم في الحقيقة، فليس بمتبادر عند الإطلاق، ولا قرينة لها أيضا تعينه. فلم يذكره في ترديده، وأشار فيما بعد إلى أنه لو أريد، لخرج عن تعريف المجاز، نحو قول الموحد: «أنبت الله البقل» عند إخفاء حاله عن الدهري.

قال: أراد بالإسناد إلى غير ما هو له مفهومه الظاهر الأعم (3).

---

(1) قال القزويني: "وفيه نظر؛ لأنا لا نسلم بطلان طرده بما ذكر؛ لخروجه بقوله: لضرب من التأويل، ولا بطلان عكسه بما ذكر؛ إذ المراد بخلاف ما عند العقل خلاف ما في نفس الأمر". الإيضاح، ص: 101.

(2) المطول، ص: 201. قال التفتازاني: "فإن قلت: ما ذكرت من تقرير كلام المصنف مشعر بأن مراده غير ما هو له عند العقل، وفي نفس الأمر، وحينئذ يرد عليه نحو قول الجاهل والمعتزلي لمن يعرف حالهما: أنبت الله البقل، وخلق الله الأفعال كلها، وأضل الله الكافر، بالتأول والقصد إلى أنه إسناد إلى السبب؛ لأنه إسناد غلى ما هو له في نفس الأمر، **وبالجملة إن أراد غير ما هو له في نفس الأمر، فقد خرج عن تعريفه أمثال ما ذكر، وإن أراد** عند المتكلم في الظاهر بقرينة ذكره في مقابلة الحقيقة، فقد خرج نحو قول الجاهل والأقوال الكاذبة، بقوله عند المتكلم الظاهر، وصار قوله بتأول ضائعا، وإسناد إخراج نحو قول الجاهل إليه فاسدا".

(3) المطول، ص: 201. قال التفتازاني [تابع الهامش أعلاه]: "قلت: **أراد بالإسناد إلى غير ما هو له مفهومه الظاهر الأعم**، أعني ما يصدق عليه أنه إسناد إلى غير ما هو له بوجه ما أعني المغاير في الواقع، أو عند المتكلم في الحقيقة، أو في الظاهر، وحينئذ يدخل فيه نحو قول الجاهل، والأقوال الكاذبة لكون الإسناد فيه إلى غير ما هو له في الواقع، وقول المعتزلي لكونه إلى غير ما هو له عند المتكلم، فأخرج جميعها بقوله: بتأول وبقي التعريف سالما، فيخرج عنه ما لا تأول فيه، ويدخل =

أقول: يرد عليه أن قولنا: ما هو له إذا أطلق يتبادر منه ما هو له في نفس الأمر، كما أشرنا إليه، لا ما هو له أعم منه. ويتناول للأقسام المذكورة، وإن صح تقسيمه إليها فلا يصح أن يراد في التعريف، وقد سبق تحقيقه.

أقسام المجاز العقلي:

قال: وأقسامه، أي: المجاز العقلي أربعة(1).

أقول: هذه الأقسام الأربعة جارية في الحقيقة أيضا، وأمثلتها ما ذكر في المجاز بعينه؛ لكن إذا صدرت عن الدهري بناء على اعتقاده(2).

مناقشة تعريف السكاكي للحقيقة والمجاز العقليين:

قال: وأما على مذهب **السكاكي** ففيه إشكال(3).

أقول: وذلك لأن الكلام المشتمل على إسناد جملة إلى المبتدأ، يوصف عنده من

=

فيه نحو قول الدهري والمعتزلي: أنبت الله البقل، وخلق الله الأفعال كلها، بالتأول لكونه إلى غير ما هو له عند المتكلم، وكذا نحو قول الدهري: أنبت الربيع البقل بتأول حين يظهر أنه موحد لكونه إلى غير ما هو له في الواقع، وكذا نحو قول الموحد: أنبت الله البقل، بتأول عند إخفاء حاله من الدهري، وإظهار أنه غير معتقد لظاهره، بل غنما أسنده إلى السببي؛ لأنه إلى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر".

(1) المطول، ص: 203. وتمام كلامه: "[...أن طرفيه] وهما المسند إليه والمسند [إما حقيقتان] وضعيتان بنحو: أنبت الربيع البقل أو مجازان] وضعيان [نحو احيا الأرض شباب الزمان] فإن المراد بإحياء الأرض تهييج القوى النامية فيها، وإحداث نضارتها بأنواع النبات، والإحياء في الحقيقة إعطاء الحياة، وهي صفة تقتضي الحس والحركة الإرادية وتفتقر إلى البدن والروح، وكذا المراد بشباب الزمان ازدياد قواها النامية، وهو في الحقيقة عبارة عن كون الحيوان في زمان تكون حرارته الغريزية مشبوبة، أي: قوية مشتعلة [أو مختلفان نحو: أنبت البقل شباب الزمان] فيما المسند حقيقة والمسند إليه مجاز [وأحيا الربيع البقل] في عكسه، وهذا التقسيم للطرفين أولا بالذات، وللإسناد ثانيا، وبالعرض، وفيه تنبيه على أن الإسناد المجازي لا يخرج الطرف عما هو عليه، بل حاله كحال سائر الألفاظ المستعملة في أنه إما حقيقة أو مجاز، وإزالة لما عسى أن يستبعد من اجتماع مجازين أو حقيقة ومجاز في كلام واحد، وإن كانا مختلفين".

(2) الإيضاح، ص: 103.

(3) المطول، ص: 203. قال التفتازاني: "وانحصار الأقسام الأربعة ظاهر على مذهب المصنف؛ لأنه اشسترط في المسند أن يكون فعلا أو معناه، فيكون مفردا وكل مفرد مستعمل عما حقيقة أو مجاز، فالمجاز في قولنا: زيد نهاره صائم، إنما هو إسناد صائم إلى ضمير النهار، وكذا في قولنا: الحبيب أحياني ملاقاته، المجاز إسناد أحيا إلى ملاقاته لا إسناد الجملة الواقعة خبرا إلى المبتدأ، **وأما على مذهب السكاكي ففيه إشكال**".

حيث هو مشتمل على ذلك الإسناد، بالمجاز والحقيقة العقليين. وفي كون تلك الجملة من حيث هي جملة، مجازا لغويا، أو حقيقة لغوية عنده، إشكال؛ لأنه صرح في تعريفهما بالكلمة، ولم يصرح بأن المجاز اللغوي، قسمان: مفرد ومركب. لكنه مثل في الاستعارة التي هي مجاز لغوي، بما هو مركب؛ نحو قولك: «إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى»

فإن نظر إلى ما يقتضيه تعريفه من انحصار المجاز والحقيقة اللغويين في المفردات، لم ينحصر المجاز والحقيقة العقليان في تلك الأقسام الأربعة. وإن نظر إلى مقتضى تمثيله، كان الانحصار فيها ظاهرا على مذهبه أيضا.

فإن قلت: إذا كان بعض أجزاء الجملة حقيقة لغوية، وبعضها مجازا لغويا، فالمجموع من حيث هو لا يوصف بشيء منهما؛ فلا يصح الانحصار على مذهبه أصلا. قلت: بل يوصف بالمجاز اللغوي؛ لأن المعنى الحقيقي للمجموع هو مجموع المعاني الحقيقية لمفرداته، فالمعنى المركب من بعضها، ومن خارج مغاير للمعنى الحقيقي.

قرينة المجاز العقلي:

قال: كاستحالة قيام المسند بالمذكور عقلا، إلى قوله: من جهة العادة [1].

أقول: فيه إشعار بأن انتصاب «عقلا» و«عادة» على التمييز، وليس هناك مفرد يميز بهما. فإن انقسام الاستحالة إلى العقلية والعادية، يوجب إيهاما في صفتها، لا في ذاتها، ولا نسبة تحتاج إليه. فإن الاستحالة لازمة، والمستحيل هو القيام لا العقل والعادة.

وإن جعلت متعدية على معنى الحكم باستحالة الشيء وعدمه محالا، كما في قوله: مما يستحيله العقل، كانت مصدرا مضافا إلى مفعولها. فلا يصح أن يجعل فاعلها تمييزا لتلك النسبة الإضافية؛ لأن التمييز عن النسبة إلى الفاعل، فاعل. وكيف لا، وتلك النسبة في الحقيقة إنما هي إلى المميز، وإنما صرفت من الظاهر إلى غيره قصدا إلى طريقة الإجمال والتفصيل.

والصحيح أن انتصابهما على المصدرية، أي استحالة عقلية، أو عادية. أو على الظرفية المقدرة، أي في العقل، أو العادة. وأن تفسيره بهما إنما هو بيان لحصول المعنى دون توجيه الإعراب لظهوره.

قال: أي صيرني الله بسبب هواك بهذه الحالة، وهو أني يضرب المثل[2] بي لهلاكي في

(1) المطول، ص: 204-205. قال التفتازاني: "[. . . كاستحالة قيام المسند بالمذكور]أي: بالمسند إليه المذكور معه [عقلا] أي: من جهة العقل، يعني يكون بحيث لا يدعي أحد من المحقين والمبطلين أنه يجوز قيامه به؛ لأن العقل إذا خلي ونفسه يعده محالا [كقولك: محبتك جاءت بي إليك أو عادة]، أي: من جهة العادة [نحو: هزم الأمير الجند]".

(2) المراد بذلك، قول الشاعر:

=

محبتك[1].

أقول: دلت عبارته على أن «الواو» في قوله: «وبي» متوسطة بين ما هو اسم في المعنى لصار، أعني: ضمير المتكلم، وبين خبره، أعني: «يضرب» لتأكيد اللصوق بينهما؛ كالواو المتوسطة بين الموصوف والصفة، لذلك على ما جوزه صاحب **الكشاف**. ومن نظائر ما نحن فيه قول الشاعر [من الوافر] [2]:

وكنت وما ينهنهني الوعيد

إذا حمل كان على الناقصة.

وقيل: «الواو» لعطف أحد الطرفين على الآخر، أي: صيرني هواك يضرب المثل لحيني وبي، إلا أنه قدم المعطوف في قوله [من الرجز] [3]:

عليك ورحمة الله السلام

وقيل: «الواو» للحال، والخبر محذوف. أي: صيرني هواك هالكا، والحال أنه يضرب بي المثل لهلاكي. فإن جوز دخول «الواو» على المضارع المثبت فذاك، وإلا قدر مبتدأ؛ أي: «وأنا يضرب» .

قال: وقال الإمام الرازي[4] فيه نظر[5]؛ لأن الفعل لابد من أن يكون له فاعل

=

وصيرني هواك وبي لحيني يضرب المثل

البيت نسبه أبو الفرج الأصفهاني، لمحمد بن أبي محمد اليزيدي، الأغاني، 256/20. ونسبه عبد القاهر، لابن البواب، أبي الحسن علي بن هلال الكاتب، المتوفى سنة: 423هـ، دلائل الإعجاز، ص: 296.

(1) تمام كلامه: "ففي معرفة الحقيقة في هذه الأمثلة نوع خفاء؛ ولهذا لم يطلع عليها بعض الناس". المطول، ص: 206.

(2) الشعر لمالك بن رفيع، ينظر: مفتاح العلوم، ص: 386. وصدره:
أقادوا من دمي وتوعدوني

(3) الشعر للأحوص، ينظر: مفتاح العلوم، ص: 358. والتبيان في البيان، للطيبي، ص: وصدره:
ألا يا نخلة في ذات عرق

(4) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري، الطبرستاني، الرازي، الملقب بفخر الدين، جمع كثيرا من العلوم: التفسير، اللغة، الكلام، من مصنفاته: "مفاتيح الغيب" في التفسير و"المحصول" في أصول الفقه، و"المطالب العالية" في علم الكلام، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز في البلاغة، وغير ذلك. ينظر ترجمته في: وفيات الأعيان: 2 / 265-268. - شذرات الذهب: 5 / 21. - كشف الظنون، 2 / 1756.

(5) ينظر نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 122. ونص كلامه فيه كالتالي: "وفيه نظر؛ وذلك لأن الفعل يستحيل وجوده إلا من الفاعل، فالفعل المسند إلى شيء إما أن يسند إلى ما هو مستند في
=

حقيقة[1].

أقول: قال في **مختصر هذا الشرح**: «زعم صاحب **المفتاح** أن اعتراض الإمام حق، وأن فاعل هذه الأفعال هو الله تعالى وأن **الشيخ** لم يعرف حقيقتها؛ لخفائها، فتبعه **المصنف**، وفي ظني أن هذا تكلف، والحق ما ذكره **الشيخ**»[2].

ونقل عنه في توجيه ظنه، حقا إنه لا نزاع في أن الفعل لا بد له من فاعل؛ لكنا نعلم قطعا أن الموجود في أمثال هذه الصور، أفعال لازمة: كـ«القدوم»، و«الزيادة»، و«الصيرورة»، و«السرور» لا أفعال متعدية: كـ«الإقدام»، و«المسرة»، ونحوهما.

لكن بقي حينئذ بحث، وهو أن لفظ: «أقدم» لا يكون حينئذ حقيقة؛ لعدم تحقق معناه. وقد استعمل استعمالا صحيحا؛ فيلزم أن يكون مجازا لغويا، فلا يكون المجاز في الإسناد، وأنت تعلم أن هذا المنقول لا يدل على صحة ما ادعاه **الشيخ**، ولا يفيد ظنا بصحته أصلا. بل هو في الحقيقة إيراد إشكال على جعل الصور المذكورة من المجاز العقلي، وبيان لوجوب عدها مجازات لغوية، فيبطل بذلك مذهب **الشيخ** وغيره معا، ولا اختصاص له بأحدهما ليفيد ظنا بصحة الآخر.

وإن شئت يقينا في مذهبه، فاستمع لما نقول: إذا قدمت إلى بلد مخاطبك لأجل حق لك عليه، ثم قلت: «أقدمني بلدك حق لي عليك»، فقد صدر عنك فعل هو «القدوم» لأجل داع هو «الحق»؛ لكنك بنيت من «القدوم» باب الأفعال، وأسندته إلى «الحق» . فإن أردت بـ«الإقدام» الحمل على «القدوم» كان مجازا لغويا، والإسناد حقيقة. وإن أردت به معناه الحقيقي، وشبهت الحق «بمقدم» متوهم في هذه الصورة، وكان المقصود من الكلام هو التشبيه بقرينة نسبة «الإقدام» إليه؛ فهو استعارة بالكناية. وإذا نظرت إلى مناسبة «الحق» لـ«المقدم» على تقدير وجوده هناك في ملابسة الفعل، وجعلت المقصود من الكلام هو الإسناد، والتشبيه مصححا له، كان إسناد «الإقدام» إلى «الحق» مجازا عقليا، وليس هناك فاعل حقيقي لو أسند إليه لكان حقيقة.

فإن قلت: إذا كان «القدوم» ناشئا عن «الإقدام» وكان هناك «مقدم» محقق، وأريد

=

ذاته إليه، فيكون الإسناد حقيقيا، وإذا لم يستند إلى ذلك الشيء، فلا بد من شيء آخر يكون هو مستندا لذاته إليه. وإلا لزم حصول الفعل لا عن الفاعل".

(1) وتمام كلامه: "لامتناع صدور الفعل لا عن الفاعل، فهو إن كان ما أضيف إليه الفعل فلا مجاز، وإلا فيمكن تقديره". المطول، ص: 207.

(2) المختصر على التلخيص، ص: 65.

تشبيه «الحق» بذلك «المقدم»، وإبرازه في صورته على طريقة الاستعارة بالكناية. وأريد نقل إسناد «الإقدام» منه إلى «الحق» على طريقة المجاز العقلي، مبالغة في ملابسته للفعل؛ كان غرضا صحيحا في أسلوب واضح. وأما إذا كان الموجود هو «القدوم» دون «الإقدام»، ولم يكن هناك «مقدم» محقق، فكيف يشبه به الحق؟ وكيف ينقل الإسناد منهم إليه؟ وأي فائدة في ذلك؟

قلت: كما أن الشيء يشبه بأمر محقق، ويبرز في صورته لغرض من الأغراض المتعلقة بالتشبيه؛ كذلك يشبه بأمر موهوم، ويبرز في صورته كذلك كما يشبه «النصال بأنياب الغول»، و«طلع الزقوم برؤوس الشياطين»، فلا إشكال في الاستعارة بالكناية. وأما نقل الإسناد فالمقصود منه المبالغة في ملابسة الفاعل، فإذا وجد «القدوم» وحده لداع، وأريد المبالغة في ملابسته «للقدوم يتوهم هناك «إقدام» و«مقدم»، وينقل إسناد «الإقدام» منه إلى الداعي. فإن نقل الإسناد من المتوهم، كنقله من المتحقق في تحصيل غرض المبالغة في الملابسة؛ فظهر أن لفظ «الإقدام» مستعمل فيما هو معناه حقيقة لغة، إلا أن ذلك المعنى مفروض موهوم قد تعلق بفرضه غرض صحيح، وفائدة جليلة، وليس له فاعل حقيقي لو أسند إليه لكان حقيقة.

فإن قلت: الفاعل الحقيقي لـ«لإقدام» المتوهم هو ذلك «المقدم» المتوهم؛ فإذا أسند إليه كان حقيقة قطعا. قلت: لا معنى لإسناده إلى الفاعل المتوهم، بخلاف نقله منه إلى الداعي؛ فإنه يساوي نقل إسناد الفعل المحقق من الفاعل المحقق في تحصيل الغرض المطلوب كما عرفت؛ فثبت أنه إسناد مجازي ليس له حقيقة كما ادعاه **الشيخ**. وبطل ما تكلفه **السكاكي** من أن الفاعل الحقيقي لـ«ـلإقدام هو «النفس» أي: «أقدمتني نفسي». وأن فاعل «المسرة» و«التصيير» و«الزيادة» حقيقة هو الله تعالى.

قال: وعن الرابع بأن التوقيف إنما هو على مذهب البعض، و**السكاكي** ممن يجوز إطلاق الاسم على الله تعالى من غير توقيف[1].

(1) المطول، ص: 210. تمامه: "... ومنهم من لم يقف على مراد السكاكي بالاستعارة بالكناية؛ فأجاب عن الأولين بأن الاستعارة إنما هي في ضمير راضية. والمعنى: فهو في عيشة حسنة، مثل: عيشة راض صاحبها بها، والمراد بالنهار الصائم مطلقا، فيكون من باب إضافة العام إلى الخاص، ولو سلم فمن إضافة المسمى إلى الاسم، فانظر إلى ما ارتكب من التمحلات المستبشعة وحمل الكلام الذي هو من البلاغة بمكان على الوجه المسترذل.

وعن الثالث: بأن الأمر بالبناء لهامان مجاز، ولغيره حقيقة، وخفي عليه انه إذا كان المراد بلفظ هامان هو الباني حقيقة كما فهم لم يكن الأمر لهامان لا حقيقة ولا مجازا، ألا ترى أنك إذا قلت:
=

أقول: لم يرد أنه لما جوز الإطلاق بلا توقيف، صح منه إطلاق الربيع» ونحوه عليه تعالى؛ إذ ليس الكلام في تراكيب السكاكي وإطلاقاته. بل أراد أنه لما جوز ذلك: فالظاهر أنه اعتقد في حق البلغاء السليقة من أهل الإسلام والجاهلية، أنهم على التجويز؛ فحكم على تراكيبهم بتصرفات على حسب اعتقاده. فلا يصح إلزامه بالتوقيف على السمع، في نحو: أنبت الربيع البقل» . وحينئذ يندفع عنه ما أورده الشارح من: (أنه لو صح ذلك لوجب عند القائلين بالتوقيف، أن يتوقف صحة مثل هذا التركيب على السمع)[1]؛ إذ لا نسلم أن السكاكي يلزمه أنه لو صح مذهبه [2]، لتوقف البلغاء القائلون بالتوقيف في صحته على السمع. فإنه لم يعتقد أن في أرباب البلاغة المذكورين من يذهب إلى التوقيف؛ فلا إلزام إلا بأن يبين بطلان اعتقاده ذلك، وأن فيهم من يذهب إليه. وأما القائلون بالتوقيف من غيرهم فلا اعتداد بهم؛ فإنه يجب عليهم الاقتداء بأولئك، وربما لم يفهموا بعض وجوه تصرفاتهم في كلامهم.

=

ارم يا أسد، لا يكون الأمر للحيوان المفترس قطعا.

وعن الرابع بأن التوقيف إنما هو على مذهب البعض، والسكاكي ممن يجوز إطلاق الاسم على الله تعالى من غير توقيف؛ ولذا صرح بأن الربيع استعارة بالكناية عنه، ولم يعرف أنه لو صح ذلك لوجب عند القائلين بالتوقيف أن يتوقف صحة مثل هذا التركيب على السمع، وليس كذلك؛ لأنه شائع ذائع في كلام الجميع من غير توقف، والله أعلم".

(1) المطول، ص: 210.

(2) ومذهبه في ذلك حكم العقل؛ قال: "...وحكم العقل بأن لابد لها من مؤثر قادر، إن لم يجعل دليلا في ترك تقييدها بذلك في الوضع، لعدم الحاجة من أجل شهادة العقل..." مفتاح العلوم، 506.

وقال أيضا: "واعلم أن حد الحقيقة الحكمية والمجاز الحكمي، عند أصحابنا رحمهم الله، غير ما ذكرت. حد الحقيقة الحكمية عندهم: كل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل، وواقع موقعه. وحد المجاز الحكمي: كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل، لضرب من التأويل. وإذ قد عرفت ما ذكرت وما ذكروا فاختر أيهما شئـــت". ص: 511.

الباب الثاني: أحوال المسند إليه

حذف المسند إليه:

قال: وهو متقدم على الإتيان لتأخر وجود الحادث عن عدمه[1].

أقول: الأنسب بهذا الفن أن يقال: الذكر؛ لكونه أصلا لا يستدعي وجوب نكتة زائدة على كونه أصلا. والحذف لمخالفته الأصل، يوجب نكتة باعثة عليه، معتدا بها؛ فالحذف أعرق وأقوى في اقتضاء المعاني الزائدة، على المعنى الأصلي، التي هي المقصودة في علم المعاني، فتقديمه أولى.

ذكر المسند إليه:

قال: وجوابه: أن عموم النسبة، وإرادة التخصيص؛ تفصيل لانتفاء قرينة الحذف[2].

أقول: فيه بحث؛ لأن كون النسبة غير عامة، أي: غير صالحة في نفسها لأمور متعددة، قرينة مخصوصة حاصلها اختصاص المسند بشيء معين. فلو حذف المسند إليه؛ فهم من اختصاص المسند به، أنه المقصود كما في نحو: «خالق لما يشاء» و«فاعل لما يريد» . وكذلك كون النسبة عامة، مع عدم إرادة التخصيص؛ قرينة مخصوصة دالة على أن المسند إليه، جميع ما يصلح له النسبة؛ كما في قولك: «خير من هذا الفاسق» .فكيف يكون انتفاء هاتين القرينتين المخصوصتين، تفصيلا لانتفاء القرينة مطلقا، مع أن لها إفرادًا

---

(1) قال التفتازاني: "[وأما حذفه] قدمه على سائر الأحوال؛ لأنه عبارة عن عدم الإتيان به **وهو متقدم على الإتيان لتأخر وجود الحادث عن عدمه**". المطول، ص: 211.

(2) المصدر نفسه، ص: 214. قال التفتازاني: "ومما جعله صاحب المفتاح مقتضيا للذكر أن يكون الخبر عام النسبة إلى كل مسند إليه، والمراد تخصيصه بمعين، نحو: زيد قائم، وعمرو ذاهب، وخالد في الدار.

واعترض المصنف عليه بأنه إن قامت قرينة تدل عليه إن حذف، فعموم الخبر وإرادة تخصيصه بمعين وحدهما لا يقتضيان ذكره، بل لابد أن ينضم إليهما أمر ثالث كالتبرك، والاستلذاذ، ونحو ذلك ليترجح الذكر على الحذف، وإن لم تقم قرينة كان ذكره واجبا؛ لانتفاء شرط الحذف، لا لاقتضاء عموم النسبة وإرادة التخصيص.

وجوابه: أن عموم النسبة، وإرادة التخصيص؛ تفصيل لانتفاء قرينة الحذف، وتحقيق له؛ لأنه إذا لم يكن عام النسبة، نحو: خالق كل شيء، يفهم منه أن المراد هو الله تعالى، وإن كان عام النسبة، ولم يرد تخصيصه، نحو: خير من هذا الفاسق الفاجر، يفهم منه أن المراد كل أحد، ولا نعني بالقرينة سوى ما يدل على المراد، وقيل: مراده، فيكون ذكره واجبا، لا راجحا، والمقتضى وا يكون مرجحا لا موجبا، أو فيكون ذكره واجبا فلا يكون مقتضى الحال". المصدر نفسه، ص: 213 - 214.

آخر كتقدم الذكر في السؤال، وغيره؟

وقيل: لم يرد بكون الخبر عام النسبة صلوحه في نفسه لمتعدد، كما فهم **المصنف** ومن تبعه، بل أراد صلوحه في ذلك المقام الذي ذكر فيه، لأن يكون خبرا عن متعدد؛ إما معا أو على البدل. فلا يكون هناك قرينة مخصصة له بمعين أصلا، لا باعتبار نفسه، ولا باعتبار خارج عنه. فإذا أريد تخصيصه بمعين، أي: تخصيص إثباته به، فلا بد من ذكره؛ إذ لا قرينة بالقياس إلى شيء من الأمور المعينة. وأما إن أريد عمومه للجميع، وإثباته له فلا حاجة إلى ذكره؛ لأن صلوح الخبر له، مع عدم التعرض لشيء من الخصوصيات، كاف في فهم إسناده إلى الجميع. فعلى هذا يكون عموم النسبة، مع إرادة التخصيص بيانا لانتفاء قرينة المخصصات في مقام القصد إلى معين، فلا يجوز حذفها أصلا لانتفاء قرينته.

تعريف المسند إليه:

قال: وهو ما وضع ليستعمل في شيء بعينه [(1)].

أقول: أي المعتبر في المعرفة، هو التعين عند الاستعمال دون الوضع؛ ليندرج فيها الأعلام الشخصية وغيرها من المضمرات، والمبهمات، وسائر المعارف. فإن لفظة «أنا» مثلا: لا تستعمل إلا في أشخاص معينة؛ إذ لا يصح أن يقال: «أنا» ويراد به متكلم لا بعينه. وليست موضوعة لواحد منها وإلا لكانت في غيره مجازا. ولا لكل واحد منها وإلا لكانت مشتركة موضوعة أوضاعا متعددة بعدد أفراد المتكلم. فوجب أن تكون موضوعة لمفهوم كلي شامل لتلك الأفراد، فيكون الغرض من وضعها له، استعمالها في أفراده المعينة دونه؛ هذا ما توهمه جماعة.

والحق ما أفاده بعض الفضلاء من أنها موضوعة لكل معين منها، وضعا واحدا عاما؛ فلا يلزم كونها مجازا في شيء منها، ولا الاشتراك، وتعدد الأوضاع. ولو صح ما توهموه لكانت: «أنا»، و«أنت»، و«هذا» مجازات لا حقائق لها؛ إذ لم تستعمل هي فيما وضعت لها من المفهومات الكلية، بل لا يصح استعمالها فيها أصلا. وهذا مستبعد جدا، وكيف لا، ولو كانت كذلك لما اختلفت فيه **أئمة اللغة** في عدم استلزام المجاز للحقيقة، ولما احتاج من نفى الاستلزام إلى أن يتمسك في ذلك بأمثلة نادرة.

قال: وحقيقة التعريف جعل الذات مشارا بها إلى خارج إلخ [(2)].

---

(1) قال التفتازاني: "[وأما تعريفه] أي: جعل المسند إليه معرفة، وهو ما وضع ليستعمل في شيء بعينه، وحقيقة التعريف جعل الذات مشارا به إلى خارج مختص إشارة وضعية " نفسه، ص: 214.

(2) المطول، ص: 214، ينظر الهامش أعلاه.

أقول: هذه العبارة موجودة في النسخ التي رأيناها؛ لكن قد خط عليها في بعضها، وحذفها أولى من إثباتها؛ إذ هي مبهمة لا يتوصل منها إلى مغزاها، ولا يدرى أن المراد بالذات والخارج ماذا؟ وهي مأخوذة من كلام **نجم الأئمة وفاضل الأمة الرضي الاستراباذي** [1] حيث قال في وصف النكرة بالجملة الخبرية، لكنه أحال بيانها على ما ذكره في باب المعرفة والنكرة، ثم قال هناك وإلا صرح في رسم المعرفة، أن يقال: هي ما أشير به إلى خارج مختص إشارة وضعية، ثم بين مقصوده من كلامه بتوضيح وإطناب كما هو دأبه. وحاصله: أن المعارف كلها مشتركة في اشتمالها على إشارة، ويختص منها أسماء الإشارة بكون الإشارة فيها حسية.

وإنما قلنا إلى خارج؛ لأن كل اسم موضوع للدلالة على ما سبق على المخاطب؛ لكون ذلك الاسم دالا عليه، ومن ثمة لا يحسن أن يخاطب بلسان إلا من سبق معرفته بذلك اللسان. فعلى هذا، كل لفظ هو إشارة إلى ما ثبت في ذهن المخاطب، أن ذلك اللفظ موضوع له. فلو لم ينقل إلى خارج لدخل في الحد جميع الأسماء: معارفها ونكراتها.

وإنما قلنا: مختص، احترازا عن الضمائر العائدة إلى ما لم يختص بشيء قبل الحكم، نحو: «أرجل قائم أبوه»، و«أظبي كان أمك أم حمار»، ونحو: «ربه رجلا»، و«نعم رجلا»، و«يا لها قصة»، و«رب رجل وأخيه» فإن هذه الضمائر نكرات؛ إذ لم يسبق اختصاص المرجوع إليه بحكم. ولو قلت: «رب رجل كريم وأخيه»، أو «رب شاة سوداء وسخلتها» لم يجز؛ لأن الضمير معرفة لرجوعه إلى نكرة مخصصة بصفة.

وإنما قلنا: إشارة وضعية؛ ليخرج عن الحد النكرات المعينة عند المخاطب، نحو قولك: «جاءني رجل تعرفه»، أو«رجل هو أخوك»؛ لأن «رجلا» لم يوضع للإشارة إلى مختص. وكذا يخرج عن الحد، نحو: «لقيت رجلا» إذا علمه المتكلم بعينه، إذ ليس فيه إشارة لا وضعا، ولا استعمالا.

وقال: ويدخل في الحد الأعلام حال اشتراكها؛ إذ يشار بكل واحد منها إلى مخصوص بحسب الوضع. ويدخل فيه أيضا الضمائر العائدة، إلى نكرات مخصوصة قبل الحكم. وكذلك المعرف باللام العهدية، إذا كان المعهود نكرة مخصوصة؛ لأنه أشير بهما إلى خارج.

هذا ما تلخص من كلامه طويناه على غرة؛ إذ لا حاجة بنا إلى تصحيحه، أو

---

(1) هو الشريف الرضي أبو الحسن محمد بن أبي أحمد الحسين بن موسى الموسوي العلوي البغدادي، المتوفى سنة: 406هـ. من مؤلفاته: تلخيص البيان عن مجازات القرآن، ينظر، كشف الظنون، 1 / 472.

إبطاله؛ وإنما المقصود التنبيه على مأخذ تلك العبارة، وكيفية تصرف الشارح فيها. وأنه يجب حمل الذات فيها على الاسم، فلو بدل الذات به لكان أنسب بالمأخذ، وأقرب إلى الفهم. وأنه أريد بالخارج ما يقابل الذهن، وإنما اختار ذلك الفاضل ذكر الذات في مباحث الصفة؛ ليحكم بأنها لا توصف بالتعريف والتنكير، بناء على أنهما من عوارض الذات، والجملة ليست ذاتا.

أصل الخطاب أن يكون لمعين:

قال: بل تريد إن أكرم إليه أو أحسن إليه فتخرجه إلخ[1].

أقول: سبب إخراجه في صورة الخطاب، المبالغة في تأدية المقصود، كأنك أحضرت كل واحد ممن يصلح أن يخاطب، وخاطبته بذلك تشهيرا للونه، وتنويها لسوء معاملته.

تعريف المسند إليه بالعلمية:

قال: وهو ما وضع لشيء مع جميع مشخصاته[2].

أقول: يخرج عن هذا التعريف الأعلام الجنسية. ولا يجاب بأنها موضوعة للماهية مع جميع المشخصات الذهنية؛ لاستلزامه امتناع إطلاقها على الأفراد الخارجية. بل بأن علميتها تقديرية، لضرورة الأحكام. والمقصود تعريف الأعلام الحقيقية.

قال: ابتداء أي أول مرة، واحترز به عن إحضاره ثانيا إلخ [3].

أقول: الظاهر أن المعرف بلام العهد الخارجي، كالمضمر الغائب في الإحضار ثانيا؛

---

(1) قال التفتازاني: "قال في الإيضاح: وقد يترك إلى غير معين، نحو: فلان لئيم إن أكرمته أهانك، وإن أحسنت إليه أساء إليك، فلا تريد مخاطبا بعينه، **بل تريد إن أكرم إليه أو أحسن إليه فتخرجه في** صورة الخطاب ليفيد العموم، وهو في القرآن كثير، نحو: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [السجدة: 12] أخرج في صورة الخطاب لما أريد العموم". المطول، ص: 215.

(2) قال التفتازاني: "[وبالعلمية] أي: تعريف المسند إليه بإيراده علما، **وهو ما وضع لشيء مع جميع مشخصاته** وقدمها على بقية المعارف؛ لأنها أعرف منها لإحضاره أي: المسند إليه بعينه أي: بشخصه، بحيث يكون مميزا عن جميع ما عداه، واحترز به عن إحضاره باسم جنسه، نحو: رجل عالم جاءني". المصدر نفسه، ص: 215.

(3) قال التفتازاني: "[وبالعلمية](...) [لإحضاره] (...) [بعينه] (...) [في ذهن السامع ابتداء] **لأي: أول مرة واحترز به عن إحضاره ثانيا** بالضمير الغائب، نحو: جاء زيد وهو راكب [باسم مختص به] أي: بالمسند إليه، **بحيث لا يطلق على غيره** باعتبار هذا الوضع، واحترز به عن إحضاره بضمير المتكلم والمخاطب واسم الإشارة والموصول والمعرف بلام العهد والإضافة فإنه يمكن إحضاره بعينه ابتداء بكل واحد منها، لكن ليس شيء منها مختصًّا بمسند إلى معين". المطول، ص: 215.

لتوقف كل منهما على تقدم الذكر تحقيقا، أو تقديرا؛ فيخرج بهذا القيد كما أشير إليه فيما بعد. فالأولى أن يحترز بهذا القيد عنه أيضا، ولا يسند إخراجه إلى ما بعده، كما فعله.

ومنهم: من زعم أن قوله: (ابتداء) احتراز عن خروج العلم المشترك؛ فإنه لا يقتضي إحضار المسند إليه بعينه في ذهن السامع بعد الاشتراك، لكنه يقتضيه ابتداء، أي بحسب وضعه. فإنه بحسب كل واحد من وضعيه يقتضي إحضار معناه بعينه، وأما بحسبهما معا فلا. فلو لم يقيد الضابط بقيد الابتداء لخرج عنه الأعلام المشتركة، وفيه بحث:

لأن الإحضار المذكور أعم من أن يكون بقرينة أو لا، والعلم المشترك يقتضي إحضار معناه بعينه، بتوسط قرينة معينة إياه. وأيضا الإحضار فعل المتكلم، وغاية لإيراده المسند إليه علما. وما زعمه يقتضي جعله فعلا للعلم؛ أي لإحضار العلم المسند إليه في ذهن السامع ابتداء، ويدفعه قوله باسم مختص به.

قال: بحيث لا يطلق على غيره [(1)].

أقول: أراد أنه مختص به بحسب وضع واحد، فلا يطلق على غيره بحسب ذلك الوضع فيتناول الأعلام المشتركة.

قال: قلنا بعد التسليم إن ذكر القيود إلخ [(2)].

أقول: أشار أولا: إلى أنا لا نسلم أن الاسم المختص منحصر في العلم؛ ليكون القيد الأخير مغنيا عن الأولين. وهذا المنع إنما يجدي إذا خرج بأحد القيدين الأولين، اسم مختص غير علم. لكن الخارج بالأول هو النكرة، وبالتالي المضمر الغائب كما ذكره، وليس شيء منهما بمختص. فقد أخرج القيد الأخير جميع ما يخرجه القيدان، فلا حاجة إليهما. ويمكن أن يتكلف له أن الجنس إذا انحصر في شخص، كان اسمه مختصا به في الظاهر، ولا يحضره بعينه في الحقيقة؛ فقد اخرج القيد الأول ما لا يخرجه القيد الأخير.

وصرح ثانيا: بأن المقصود من القيود، تحقق مقام العلمية، والاحتراز تابع. كما أن المقصود من قيود التعريفات، شرح الماهيات، والاحترازات تابعة له. فلا باس أن يقع في قيود الضوابط والتعريفات، ما يصح به الاحتراز عن جميع المحترزات؛ لكن المناسب حينئذ

---

(1) المصدر نفسه، ص: 215، ينظر الهامش أعلاه.

(2) قال التفتازاني: "لكن ليس شيء منها مختصًا بمسند إلى معين. فإن قيل: هذا القيد مغن عن الأولين؛ لأن الاسم المختص بشيء معين ليس إلا العلم. قلنا **بعد التسليم إن ذكر القيود** إنما هو لتحقيق مقام العلمية، فلا بأس بأن يقع فيها ما يصح به الاحتراز عن الجميع، كما في التعريفات". نفسه، ص: 216.

أن يتأخر هذا القيد عما عداه، وأن يخرج به ما لا يخرج بغيره، كما فيما نحن بصدده.

قال: وبعد اللتيا والتي[1].

أقول: يشير بهما إلى بعد تفسير ابتداء بما ذكره هذا القائل، من وجهين تقدما في الشرح:

أحدهما: أن المفهوم من لفظ ابتداء، لا يلائم تفسيره.

والثاني: أنه يلزم اتحاده حينئذ، مع القيد الأخير في المؤدى.

قال: فينبغي إلخ [2].

أقول: أي إذا جعل هذا القيد احترازا عن سائر المعارف، فليفسر بما يناسب مفهومه الأصلي؛ ليزول أحد البعدين.

قال: حذفت الهمزة إلخ [3].

أقول: قيل حذفها يحتمل:

---

(1) قال التفتازاني: "لا يقال: إن قوله ابتداء احتراز عن الضمير الغائب والمعرف بلام العهد والموصول، فإن الأولين بواسطة تقدم ذكره تحقيقا أو تقديرا، والثالث بواسطة العلم بالصلة؛ لأنا نقول: هذا موقوف على أن يكون معنى قوله ابتداء بنفسه، أي: بنفس لفظه، يعني: إحضارا لا يتوقف بعد العلم بالوضع على شيء آخر من تقدم الذكر ونحوه، ولو أريد ذلك يكون هذا بعينه معنى قوله: باسم مختص به، **وبعد اللتيا والتي** يكون احترازا هن سائر المعارف، ولا يكون لتخصيص ما ذكر جهة؛ لأن اللفظ الموضوع لمعين إنما هو العلم وما سواه إنما وضع ليستعمل في معين، **فينبغي** أن يصار إلى ما ذكره بعضهم من أن معناه أول زمان ذكره كما في سائر المعارف؛ فإنها لا تفيد أول زمان ذكرها إلا مفهوماتها الكلية، وإفادتها الجزئيات المرادة في الكلام، إنما تكون بواسطة قرينة معينة لها في الكلام، كتقدم الذكر، والإشارة، والعلم بالصلة والنسبة، ونحو ذلك، ولا يخفى على المصنف أن الوجه ما ذكرناه أولا نحو: [﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ﴾ [الإخلاص: 1]] فالله أصله الإله **حذفت الهمزة** وعوضت منها حرف التعريف، **ثم جعل علما** للذات الواجب الوجود الخالق لكل شيء، ومن زعم أنه اسم لمفهوم الواجب لذاته أو المستحق للعبودية له، وكل منهما كلي انحصر في فرد، فلا يكون علما؛ لأن مفهوم العلم جزئي فقد سها، ألا يرى أن قولنا: لاإله إلا الله كلمة توحيد بالاتفاق من غير أن يتوقف على اعتبار عهد، فلو كان الله اسما لمفهوم المعبود بالحق أو الواجب لذاته لا علما للفرد الموجود منه، لما أفاد التوحيد؛ لأن المفهوم من حيث هو يحتمل الكثرة، وأيضا فالمراد بالإله في هذه الكلمة إما المعبود بالحق، فيلزم استثناء الشيء من تنفسه، أو مطلق المعبود فيلزم الكذب؛ لكثرة المعبودات الباطلة فيجب أن يكون إلهًا بمعنى المعبود بحق، والله علما للفرد الموجود منه". المطول، ص: 216.

(2) المصدر نفسه، ص: 216، ينظر الهامش أعلاه.

(3) المطول، ص: 216، ينظر الهامش: 1، في الصفحة أعلاه.

أن يكون على غير قياس؛ ولذلك التزم الإدغام.

وأن يكون على قياس تخفيف الهمزة، ويكون التزام الإدغام مخالفا للقياس.

قال: ثم جعل علما [1].

أقول: قيل جعله علما إما بطريق الوضع ابتداء، وإما بطريق الغلبة التقديرية في الأسماء؛ كما أن «الرحمان» من الصفات الغالبة غلبة تقديرية. وذلك لا ينافي اختصاص اسم «الله» و«الرحمن» به تعالى، فتأمل.

قال: ومما يدل على أن الكناية إنما هي بهذا الاعتبار، إلى قوله: لا يكون من الكناية في شيء[2].

أقول: ولقائل أن يقول: لما كان ذلك الشخص مشهورا بهذا الاسم، وملزوما لكونه جهنميا[3]، صار كونه جهنميا؛ مما يفهم من هذا الاسم. فجاز أن يكون كناية عنه، بخلاف قولك: «هذا الرجل» فإنه لا يفهم منه ذلك المعنى، وإن أريد به ذلك الشخص بعينه. ولا بعد في ذلك فإن «حاتما» إذا أطلق على مسماه، فهم منه كونه «جوادا»، وإذا عبر عنه «بهذا الرجل»، لم يفهم. وتوضيحه: أن اتصافهما بهذين الوصفين، إنما لوحظ في ضمن ما اشتهرا به من إطلاق اسمي: «أبي لهب» و«حاتم» عليهما. فهما من حيث إنهما مدلولا هذين الاسمين، معلوما الاستلزام لهذين الوصفين؛ فجاز أن يكونا كنايتين عنهما. ولو كان لهما بدلهما اسمان آخران في الاشتهار، لقاما مقامهما في صحة الكناية عنهما.

قال: ويجب أن يعلم أن «أبا لهب» إنما يستعمل هنا في الشخص المسمى به إلخ [4].

---

(1) المصدر نفسه، ص: 216، ينظر الهامش: 1، في الصفحة أعلاه.

(2) قال التفتازاني: "...[أو كناية] عن معنى يصلح له الاسم، نحو: أبو لهب فعل هذا، وفي التنزيل: ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾ [المسد: 1] أي: يدا جهنمي؛ لأن انتسابه إلى اللهب يدل على ملابسته إياها، كما يقال: هو أبو الخير، وأبو الشر، وأخو الفضل، وأخو الحرب لمن يلابس هذه الأمور، واللهب الحقيقي لهب جهنم، فالانتقال من أبي لهب إلى جهنمي انتقال من الملزوم إلى اللازم، أو من اللازم إلى الملزوم على اختلاف الرأيين في الكناية، إلا أن هذا اللزوم إنما هو بحسب الوضع الأول، أعني: الإضافي دون الثاني، أعني: العلمي، وهم يعتبرون في الكنى المعاني الأصلية، **ومما يدل على أن الكناية إنما هي بهذا الاعتبار، إلى قوله: لا يكون من الكناية في شيء** لا باعتبار أن ذلك الشخص لزمه أنه جهنمي، سواء كان اسمه أبا لهب أو زيدا، أو عمروا، أو غير ذلك". نفسه، ص: 217.

(3) يقصد بذلك، قوله تعالى: ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾ [المسد: 1].

(4) قال التفتازاني: "إنك لو قلت: هذا الرجل فعل كذا مشيرا إلى أبي لهب لا يكون من الكناية في شيء، **ويجب أن يعلم أن « أبا لهب » إنما يستعمل هنا في الشخص المسمى به** لينتقل منه إلى جهنمي، كما أن طويل النجاد يستعمل في معناه الموضوع له لينتقل منه إلى طول القامة، ولو
=

أقول: يدل على أن الكناية باعتبار الوضع الثاني، أي العلمي، دون الأول، أي: الإضافي، ولكل وجهة. أما الثاني فما أوضحناه، وأما الأول فما ذكره من أنهم قد يعتبرون، في الكنى المعاني الأصلية. ويدل عليه أن بعض الكفرة نادى، أبا بكر رضي اله تعالى عنه فقال يا أبا الفصيل.

التعريف بالموصولية:

قال: لأن المخاطب يعرف مدلوله بالقلب والعين، إلى قوله: لأن وضع الموصول على أن يطلقه، إلى قوله: فلذا كانت الموصولات معارف (1).

أقول: يشعر كل منهما، بأن التعريف إنما هو بحسب معرفة المخاطب. وإشارة إلى علمه بمدلول اللفظ، وحضوره في ذهنه؛ ولذا قال الأدباء: المعرفة ما يعرفه مخاطبك. وسيأتيك مزيد توضيح له في ما تستقبله.

قال: فقولك: «لقيت من ضربته» إذا كانت «من» موصولة(2).

أقول: فرق بين الموصولة والموصوفة المختصة بواحد، بأن التخصيص في الأولى وضعي، دون الثانية. وتلخيصه أن الموصولة فيها إشارة، إلى علم المخاطب بمعين من حيث هو معين عنده، بخلاف الموصوفة. فإن وجوب علمه بالنسبة الوصفية، لا يقتضي

=

قلت: رأيت اليوم أبا لهب وأردت كافرا جهنميا، لاشتهار أبي لهب بهذا الوصف يكون استعارة، نحو: رأيت حاتما، ولا يكون من الكناية في شيء، فليتأمل فإن هذا المقام من مزال الأقدام " المطول، ص: 217.

(1) قال التفتازاني: "[وبالموصولية] أي: تعريف المسند إليه بإيراده موصولا. وكان الأنسب أن يقدم عليه ذكر اسم الإشارة لكونه أعرف؛ **لأن المخاطب يعرف مدلوله بالقلب والعين بخلاف الموصول. ثم الموصول وذو اللام سواء في الرتبة؛ ولهذا صح جعل الذي يوسوس صفة للخناس، وتعريف المضاف كتعريف المضاف إليه، وما ذكرنا من الأعرفية هو المنقول عن سيبويه، وعليه الجمهور، وفيها مذاهب أخر.** والمقاه الصالح للموصولية هو أن يصح إحضار **الشيء بواسطة جملة معلومة الانتساب إلى مشار إليه بحسب الذهن؛ لأن وضع الموصول على أن يطلقه المتكلم على ما يعتقد أن المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له؛ فلذا كانت الموصولات معارف،** بخلاف النكرة الموصوفة المختصة بواحد فإن تخصصها ليس بحسب الوضع، **فقولك: "لقيت من ضربته » إذا كانت « من » موصولة،** معناه: لقيت الإنسان المعهود بكونه مضروبا لك، فهو وإن تخصص بكونه مضروبا لك، لكنه ليس بحسب الوضع؛ لأنه موضوع لإنسان لا تخصص فيه، بخلاف الموصولة فإن وضعها على أن يتخصص بمضمون الصلة، وتكون معرفة بها، وهذا هو المقام الصالح للموصول " المصدر نفسه، ص: 217 – 218 .

(2) نفسه، ص: 218، ينظر الهامش أعلاه.

تعين الموصوف عنده، وأيضا الموصولة مستعملة في ذلك المعين:

إما لأنها موضوعة للمعينات وضعا عاما.

وإما لأنها موضوعة لمفهوم كلي، يستعمل في جزئياته المعينة.

والموصوفة مستعملة في مفهوم كلي، وإن كان منحصرا في معين. فلو فرضنا تعدد مضروب مخاطبك، واستعملت الموصولة؛ كان قصدك إلى معين، فلا بد من قرينة يتعين بها ما قصدته. فإن احتاج المخاطب إلى أن يستفسر لخفاء القرينة عليه، كان ذلك استفسارا عن المعين الذي هو المقصود بعينه. وإن استعملت الموصوفة كان مقصودك مفهوما كليا، ولم يكن لك حاجة إلى نصب قرينة. فلو فرض هناك استفسار، لم يكن متعلقا بالمقصود لوضوحه، بل بإفراد ذلك المعنى المقصود، حيث لا يوجد خارجا إلا في ضمن معين منها.

قال: أو الإيماء إلى وجه بناء الخبر، أي: إلى طريقة تقول: عملت هذا العمل، إلى قوله: كالإرصاد[1] في علم البديع [2].

أقول: هذا التوجيه يقتضي استدراك لفظ البناء، وأن يقال: أو الإيماء إلى وجه الخبر. فإن الخبر على وجوه مختلفة، وطرق متفاوتة، وليس بناؤه أجناسا مختلفة. يشار بإيراد المسند إليه موصولا إلى واحد منها. فالإيماء إلى طرد الخبر وجنسه كما اعترف به، حيث قال: فإن فيه إيماء إلى أن الخبر المبني عليه أمر من جنس العقاب.

---

(1) الإرصاد لغة: نصب الرقيب في الطريق من رصدته، أي: رقبته. والرصيد: السبع الذي يرصد ليثب. والرصد: القوم يرصدون كالحرس. يستوي فيه الواحد والجمع المؤنث. ويسميه بعضهم التسهيم وهو برد مسهم فيه خطوط مستوية. واصطلاحا: أن يجعل قبل العجز من الفقرة، وهي في النثر بمنزلة البيت من الشعر، مثلا قوله: هو يطبع الأشجاع بجواهر لفظه فقرة، ويقرع في الأسماع بزواجر وعظه فقرة أخرى. وهي في الأصل حلي يصاغ على شكل فقرة الظهر. المصدر نفسه، ص: 647.

(2) قال التفتازاني: "[أو الإيماء إلى وجه بناء الخبر]، أي: إلى طريقة تقول: **عملت هذا العمل على وجه عملك وعلى جهته، أي على طرزه وطريقته يعني تأتي بالموصول والصلة للإشارة إلى أن بناء الخبر عليه من أي وجه وأي طريق من الثواب والعقاب، والمدح والذم، وغير ذلك. وحاصله أن تأتي بالفاتحة على وجه ينبه الفطن على الخاتمة كالإرصاد في علم البديع**" المطول، ص: 220. [نحو: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [غافر: 60]] فإن فيه إيماء إلى أن الخبر المبني عليه أمر من جنس العقاب والإذلال بخلاف ما إذا ذكرت أسماؤهم الأعلام [ثم إنه] أي: الإيماء إلى وجه بناء الخبر، لا مجرد جعل المسند إليه موصولا كما سبق إلى بعض الأوهام [ربما جعل ذريعة] أي: وسيلة [إلى التعريض بالتعظيم لشأنه] أي: لشأن الخبر..." نفسه، ص: 220.

فإن قلت: لعله جعل البناء بمعنى المبني، وجعل إضافته إلى الخبر للبيان، على قياس «أخلاق ثياب»، كما ينبئ عنه قوله: إلى أن الخبر المبني. قلت: هذا تعسف وهو ظاهر، ومستغنى عنه؛ لأن الخبر وإن كان موصوفا بأنه مبني، لكن لا دخل له في الإيماء.

فإن قلت: الخبر مطلقا لا يوصف بالبناء، بل الخبر المتأخر عن المسند إليه؛ لأن بناء شيء على آخر يستدعي تقدم الآخر عليه، كما يشهد به كلام **السكاكي** في تعريف المسند السببي. ولا شك أن الإيماء إلى جنس الخبر؛ إنما يتصور مع تأخره. فكأنه قال: أو الإيماء إلى جنس الخبر المتأخر، قلت: هذا على تقدير صحته لا يندفع به شيء من التعسف، والاستغناء، كما لا يخفى.

قال: ففي قوله: «إن الذي سمك السماء» إيماء إلى أن الخبر المبني عليه، أمر من جنس الرفعة والبناء[1].

أقول: لا نزاع في كون هذا الكلام مشتملا على الإيماء، بالمعنى الذي ذكره، وعلى التعريض بتعظيم شأن الخبر. إلا أن ذلك الإيماء لا مدخل له في إفادة تعظيم الخبر أصلا؛ فكيف يجعل ذريعة إلى التعريض به؟ وإنما نشأ التعظيم من نفس الصلة، بناء على تشابه آثار المؤثر الواحد. وأما أن هذه الصلة تومئ إلى أن الخبر عن الموصول من جنس البناء، أو لا تومئ إليه؛ فمما لا يتغير به حـــال التعظيم. أو لا ترى أنك لو قلت: «بنى لنا بيتا من سمك السماء»[2] كان التعريض بتعظيم البناء باقيا على حاله، ولا إيماء فيه بالمعنى الذي ذكره قطعا.

قال: ففيه إيماء إلى أن طريق بناء الخبر، ما ينبئ عن الخيبة والخسران. وتعظيم لشأن شعيب عليه السلام [3].

---

(1) المطول، ص: 221. قال التفتازاني: "[ثم إنه] أي: الإيماء إلى وجه بناء الخبر، لا مجرد جعل المسند إليه موصولا كما سبق إلى بعض الأوهام [ربما جعل ذريعة] أي: وسيلة [إلى التعريض بالتعظيم لشأنه] أي: لشأن الخبر [نحو] قول الفرزدق: [إن الذي سمك] رفع [السماء بنى لنا بيتا] أراد به الكعبة، أو بيت الشرف والمجد، [دعائمه أعز وأطول] أي: من دعائم كل بيت، **ففي قوله: "إن الذي سمك السماء » إيماء إلى أن الخبر المبني عليه، أمر من جنس الرفعة والبناء** بخلاف ما إذا قيل: إن الله تعالى أو الرحمن أو غير ذلك، ثم فيه تعريض بتعظيم بناء بيته، لكون فعل من رفع السماء التي لا بناء أرفع منها وأعظم " المصدر نفسه، صص: 220 -221.

(2) يريد بذلك، قول الفرودق:

إن الذي سمك السماء بنى لنا   بيتا دعائمه أعز وأطول

البيت في ديوانه، ص: 155.

(3) قال التفتازاني: "...[أو شأن غيره] أي: غير الخبر[نحو] قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ شُعَيۡبٗا كَانُواْ
=

أقول: هذا صحيح، لكن ليس ذلك الإيماء ذريعة إلى تعظيم شأنه لبقائه على حاله في قوله: «قد خسر الذين كذبوا شعيبا»، بل الذي يستفاد منه تعظيمه، ويتوسل به إليه هو نسبة الخسران إلى مكذبيه. وكذلك إهانة التصنيف مستفادة من عدم معرفة **المصنف** الفقه، وإهانة الشيطان من خسران من يتبعه. وتحقيق زوال المحبة من: «ضرب البيت مهاجرة»[1].

وأما كون فاتحة الكلام منبهة للفطن على خاتمته، فهو مفقود فيما إذا أخر الموصول،وتبدل الجملة الاسمية بالفعلية مع أن تلك الأمور مستفادة منها أيضا، على حالها. ونعلم قطعا أن مستند هذه الأمور وذريعتها أمر مشترك بين الجملتين، لا يختلف بالتقديم والتأخير؛ لأن لكل واحدة منهما خصوصية معتبرة في ذلك.

قال: **والفاضل العلامة**، قد فسر في شرح المفتاح الوجه في الإيماء إلى وجه بناء الخبر بالعلة والسبب[2].

أقول: إن فسر الوجه بما هو علة وسبب لثبوت الخبر للمسند إليه، أشكل الأمر في نحو: «إن الذي سمك السماء»، و«إن التي ضربت بيتا» . وإن فسر بما هو علة وسبب لإسناده إليه، وبنائه عليه، أمكن طرده في الكل؛ وكان لفظ البناء واقعا موقعه. فإن علة بناء الخبر وربطه بالمسند إليه، قد تكون علة لثبوته له، كما في نحو: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ

= هُمُ ٱلْخَسِرِينَ ﴿٩٢﴾ ﴾ [الأعراف: 92] ففيه إيماء إلى أن طريق بناء الخبر، ما ينبئ عن الخيبة والخسران. **وتعظيم لشأن شعيب عليه السلام**، وهو ظاهر" المصدر نفسه، ص: 221.

(1) يقصد بذلك قول عبدة بن الطيب العبشمي:

إن التي ضربت بيتا مهاجرة ... بكوفة الجند غالت ودها غول

البيت في ديوانه، ص: 59.

(2) المطول، ص: 221. وتمام كلامه: "كما هو الظاهر في قولنا: إن الذين آمنوا لهم درجات النعيم، ثم صرح بأن قوله ثم يتفرع على هذا اعتبارات لطيفة، ربما جعل ذريعة إلى كذا وكذا إشارة إلى جعل المسند إليه موصولا مؤمنا إلى وجه بناء الخبر فأشكل عليه الأمر في نحو: إن الذي سمك السماء، وإن التي ضربت، وإن الذين ترونهم؛ لعدم تحقق السببية وهو لم يتعرض لذلك.

ومن الناس من اقتفى أثره في تفسير الوجه بالعلة، لكن هرب عن الإشكال بأن معنى قوله: ثم يتفرع على هذا، أي: على إيراد المسند إليه موصولا من غير اعتبار الإيماء. فلا يلزم أن يكون في الأبيات المذكورة إيماء، وسوق الكلام ينادي على فساد هذا الرأي عند المصنف". المطول، ص: 220 -221.

يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [1] فإن الاستكبار علة للدخول في نفس الأمر، وسبب حامل، وعلة باعثة للمتكلم على إسناده إليهم، وبنائه عليهم.

وقد تكون معلولة له كما في قوله: «إن التي ضربت»؛ فإن الضرب المذكور معلول لزوال المحبة، مع أنه سبب باعث على ربط زوال المحبة بها، وبنائه عليها. وقد تكون غيرهما مما له نوع ارتباط به:

إما بالمجانسة، كما في قوله: «إن الذي سمك السماء»؛ فإن سمكها وإن لم يكن علة للخبر المذكور، ولا معلولا له، لكنه مجانس إياه، وعلة حاملة للمتكلم على ربط ذلك الخبر به.

وإما بالمضادة، كما في قوله: إن الذين ترونهم إخوانكم فإن ظن إخوانهم، ليس علة لكون الصرع شفاء غليلهم، ولا معلولا له، بل هو مناف له بحسب الظاهر، وسبب لبنائه عليهم وربطه بهم. ثم إن ذكر علة البناء قد يجعل ذريعة إلى التعظيم، والإهانة، والتحقيق، والتنبيه على الخطأ بلا إشكال.

فإن لم يشترط في البناء تقديم المبني عليه، بل جعل بمعنى الربط، وجعل الخبر بمعنى المسند؛ كان البيان متناولا للجملة الاسمية والفعلية. وإن اشترط، كان المقصود بيان أحوال الاسمية، ويعرف حال الفعلية بالمقايسة؛ لكون علة تلك الأحوال مشتركة بينهما.

التعريف بالإشارة:

قال: فإن أصل أسماء الإشارة، أن يشار بها إلى مشاهد محسوس[2].

أقول: هكذا وقع في عبارة **نجم الأئمة**، والأولى أن يقال: إلى محسوس مشاهد؛ فيخرج بالمحسوس: المعقولات، وبالمشاهد، وهو ما أدرك بالبصر بالفعل: ما يدرك بسائر الحواس، وما من شأنه أن يدرك بالبصر، لكنه ليس مدركا به لعدم حضوره. فإن أشير بها إلى ما يستحيل إحساسه نحو: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ﴾ [3]، ﴿ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓ ﴾ [4].

---

(1) غافر /60.

(2) قال التفتازاني: "[وبالإشارة] أي: تعريف المسند إليه بإيراده اسم الإشارة متى صلح المقام له واتصل به غرض، أما المقام الصالح فهو أن يصح إحضاره في ذهن السامع بواسطة الإشارة إليه حسيا؛ **فإن أصل أسماء الإشارة، أن يشار بها إلى مشاهد محسوس** قريب أو بعيد، فإن أشير بها إلى محسوس غير مشاهد، أو إلى ما يستحيل إحساسه ومشاهدته فلتصييره كالمشاهد، وتنزيل الإشارة العقلية منزلة الحسية " المطول، ص: 222.

(3) غافر 40 / 62.

(4) يوسف 12 / 37.

أو إلى محسوس غير مشاهد نحو: ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ﴾[1]؛ فلتصييره كالمحسوس المشاهد.

قال: نصب على المدح أو الحال[2].

أقول: قيل العامل في الحال، معنى الفعل المستفاد من اسم الإشارة، أو حرف التنبيه؛ أي: أشير إليه، أو لأنبه عليه فردا. والأولى أن يجعل حالا مؤكدة، بناء على اشتهاره بذلك ادعاء. وقوله: «من نسل شيبان» خبر ثان ذكر بيانا لنسبه، بعد ذكر حسبه. ويحتمل أن يتعلق بفردا؛ أي ممتازا منهم. وقوله: «بين الضال والسلم»، حال من «نسل شيبان».

قال: وهو زائد على أصل المراد، الذي هو الحكم على المسند إليه المذكور، المعبر عنه بشيء يوجب[3].

أقول: فيه بحث؛ لأنهم أرادوا بالزائد على أصل المراد، المعنى الزائد على المعنى الوضعي للفظ، الذي عبر به عن المقصود، لا المعنى الزائد على معنى لفظ آخر، يمكن أن يعبر به في هذا المقام؛ إذ ربما كان هذا الزائد من المعاني الوضعية، لما وقع التعبير به فيكون بحثا عن المعاني الأصلية للألفاظ. فإن قلت: لعله أراد أن لفظة: «هذا» مثلا تدل بالوضع على ذات المسند إليه، مع ملاحظة القرب. وأما أن المتكلم قصد بذكرها بيان قربه، فأمر خارج عن مفهومها الوضعي. قلت: هذا جار في الألفاظ كلها، فإن «زيدا» مثلا، موضوع لشخص معين، وأما أن المتكلم قصد بذكره تفهيمه للمخاطب، فأمر

---

(1) مريم 19 / 63.

(2) قال التفتازاني: "وأما الغرض الموجب له أو المرجح فقد أشار إلى تفصيله بقوله: [لتمييزه] أي: المسند إليه [أكمل تمييز نحو قوله] أي: ابن الرومي: [هذا أبو الصقر فردا] **نصب على المدح أو الحال** [في محاسنه]

من نسل شيبان بين الضال والسلم

وهما شجرتان بالبادية، يعني يقيمون بالبادية؛ لأن فقد العز في الحضر " المطول، ص: 222.

(3) قال التفتازاني: "[أو بيان حاله] أي: المسند إليه [في القرب أو البعد أو التوسط كقولك: هذا أو ذلك أو ذاك زيد] أخر ذكر التوسط؛ لأنه إنما يتحقق بعد تحقق الطرفين.

فإن قلت: كون ذا للقريب وذلك للبعيد، وذاك للمتوسط مما يقرره الوضع واللغة فلا ينبغي أن يتعلق به نظر علم المعاني؛ لأنه إنما يبحث عن زائد على أصل المراد.

قلت: مثله كثير في علم المعاني كأكثر مباحث التعريف، والتوابع، وطرق القصر، وغير ذلك، وتحقيقه أن اللغة تنظر فيه من حيث إن هذا للقريب مثلا، وعلم المعاني من حيث إنه إذا أريد بيان قرب المسند إليه يؤتى بهذا، **وهو زائد على أصل المراد، الذي هو الحكم على المسند إليه المذكور، المعبر عنه بشيء يوجب** تصوره أيا كان ولو سلم فذكره في هذا المقام توطئة وتمهيد لما يتفرع عليه من التحقير والتعظيم..." المطول، ص: 223.

مدلوله الوضعي. وأيضا يلزم أن يكون قوله: (وهو زائد على أصل المراد إلى آخره) [1] مستدركا في البيان.

قال: أو تحقيره بالقرب أو تعظيمه بالبعد[2].

أقول: كما أن القرب قد يطلق على قرب المرتبة، ودناءة المحل؛ فيقال: فلان قريب المحل، داني المرتبة. والبعد قد يطلق على ضد ذلك؛ فيقال: فلان بعيد المحل، بعيد الهمة، إجراء للأمور العقلية مجرى الأمور المحسوسة. كذلك قد يطلق ما يدل عليهما، أعني: أسماء الإشارة، على هذين المعنيين؛ هذا ما ذكره صاحب **الكشاف**[3] وأشار إليه **الشارح** بقوله: (تنزيلا لبعد درجته ورفعة محله منزلة بعد المسافة) [4]؛ إذ يفهم منه تنزيل قرب الدرجة ووضيعة المحل، منزلة قرب المسافة.

ولك أن تقول: الأمر الحقير لا يمتـــنع على الناس، بل يكون قريب الوصول سهل التناول، واقعا بين أيديهم وأرجلهم؛ فالحقارة تناسب القرب المكاني وتستلزمه بوجه ما. والأمر العظيم يتأبى عليهم ويبتعد عنهم لجلالته، ورفعة شأنه؛ فالعظم يناسب البعد المكاني ويستلزمه بوجه ما.

قال: تنزيلا لبعده عن ساحة عز الحضور، والخطاب، وسفالة محله منزلة بعد المسافة[5].

---

(1) المطول، ص: 223.

(2) قال التفتازاني: "**[أو تحقيره]** أي: المسند إليه **[بالقرب نحو: ﴿أَهَٰذَا ٱلَّذِي يَذۡكُرُ ءَالِهَتَكُمۡ﴾ [الأنبياء: 36]] ويقصد به حصوله وحضوره، نحو: هذه القيامة قد قامت [أو تعظيمه بالبعد** نحو: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 1-2] تنزيلا لبعد درجته ورفعة محله منزلة بعد المسافة". المصدر نفسه، ص: 223.

(3) وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ ، قال: "فإن قلت: لم صحت الإشارة بذلك إلى ما ليس ببعيد؟ قلت: وقعت الإشارة إلى آلم بعد ما سبق التكلم به وتقضى، والمتقضي في حكم المتباعد، وهذا في كل كلام. يحدث الرجل بحديث ثم يقول: وذلك ما لاشك فيه. ويحسب الحاسب ثم يقول: فذلك كذا وكذا...". الكشاف، 32/1.

(4) المطول، ص: 223.

(5) المصدر نفسه، ص: 223. قال التفتازاني: "... [أو تحقيره] أي: المسند إليه بالبعد]كما يقال: ذلك اللعين فعل كذا] **تنزيلا لبعده عن ساحة عز الحضور، والخطاب، وسفالة محله منزلة بعد المسافة**، ولفظ ذلك صالح للإشارة إلى كل غائب عينا كان أو معنى بأن يحكى عنه أولا ثم يشار إليه نحو: جاءني رجل، فقال ذلك الرجل، وضربني زيد فهالني ذلك الضرب؛ لأن المحكي عنه غائب، ويجوز على قلة لفظ الحاضر، نحو: فقال هذا الرجل، وهالني هذا الضرب، أي هذا المذكور عن قريب فهو وإن كان غائبا، لكن جرى ذكره عن قريب، فكأنه حاضر. " نفسه، =

أقول: يعلم من ذلك أنه قد يقصد التعظيم بالقرب؛ لأن ينزل قربه من ساحة عز الحضور والخطاب منزلة قرب المسافة، فيعبر عنه بهذا كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ﴾[1] ويمكن أن يقال الأمر العظيم من شأنه أن يتوجه إليه الهمم ويتطلب القرب منه والوصول ليه فمن هذا الوجه يناسب العظم القرب المكاني ويستلزمه والأمر الحقير من شأنه أن لا يلتفت الناس إليه ويبعدوه عنهم فمن هذا الوجه تكون الحقارة مناسبة للبعد المكاني ومستلزمة له.

قال التفتازاني: وقد يذكر المعنى الحاضر المتقدم بلفظ البعيد[2].

قال الشريف الجرجاني: قال **نجم الأئمة** ويجوز أن يشار إلى المعنى الحاضر إذا تقدم ذكره، بلفظ البعيد؛ كما تقول: «بالله الطالب الغالب» و«ذلك قسم عظيم لأفعلن»، قال الله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَٰلَهُمْ﴾[3] مشيرا بذلك إلى ضرب المثل الحاضر المتقدم ذكره. وإنما جاز ذلك لأن المعنى لا يدرك بالحس، حتى يشار إليه إشارة حسية؛ فهو في حكم البعيد. والأغلب في مثله أن يشار بلفظ القريب؛ فيقال: «بالله وهذا قسم عظيم»، فإنه لكونه حاضرا أو مذكورا عن قريب، بمنزلة المشاهد القريب. بخلاف المعنى الغائب المذكور، «كالضرب» فإنه بواسطة كونه مذكورا صار كالمشاهد، وبواسطة كونه غائبا صار كالبعيد. ويجوز في هذه الصورة على قلة أن يعبر بلفظ القريب، لقرب ذكره، وهكذا الحال في الغائب المتقدم ذكره إذا كان عينا. ثم قال: واسم الإشارة لما كان موضوعا لما يشار، الإشارة حسية؛ فاستعماله فيما لا يدرك بالإشارة الحسية، كالشخص الغائب، والمعاني، مجاز؛ وذلك بجعل الإشارة العقلية كالحسية. واسم الإشارة حينئذ يحتاج إلى مذكور قبله، فيكون كضمير راجع إلى متقدم.

قال: عقب المشار إليه، وهو الذين يؤمنون بأوصاف [4].

=

ص: 223-224.

(1) آل عمران 3 / 191.

(2) قال التفتازاني: "ويجوز على قلة لفظ الحاضر، نحو: فقال هذا الرجل، وهالني هذا الضرب، أي هذا المذكور عن قريب فهو وإن كان غائبا، لكن جرى ذكره عن قريب، فكأنه حاضر، **وقد يذكر المعنى الحاضر المتقدم بلفظ البعيد** نحو: بالله العظيم وذلك قسم عظيم لأفعلن؛ لأن المعنى غير مدرك حسا فكأنه بعيد" المطول، ص: 224.

(3) محمد 47 / 3.

(4) قال التفتازاني: "[أو للتنبيه] أي: تعريف المسند إليه بالإشارة للتنبيه (...) على أن المشار إليه [جدير بما يرد بعده] أي: بعد اسم الإشارة [من أجلها] أي: من أجل الأوصاف التي ذكرت بعد

=

أقول: المناسب أن يقال: «وهو المتقون»؛ لأن الذين يؤمنون من جملة الأوصاف، كما صرح به في قوله: من الإيمان بالغيب.

قال: ثم عرف المسند إليه بأن أورده اسم إشارة؛ تنبيها على أن المشار إليهم أحقاء بما يرد[1].

أقول: وجه التنبيه أن ظاهر المقام يقتضي إيراد الضمير، لتقدم الذكر. وقد عدل إلى اسم الإشارة بناء على أن ذلك الموصوف، قد يتميز بتلك الأوصاف، تميزا تاما؛ فصار كأنه مشاهد. ففي اسم الإشارة إشعار بالموصوف من حيث هو موصوف؛ كأنه قيل: «أولئك الموصوفون بتلك الصفات على هدى»[2] فيكون من قبيل ترتب الحكم على الوصف الثابت، الدال على العلية. بخلاف الضمير فإنه يدل على ذات الموصوف، وليس فيه إشارة إلى الصفات، وإن كان متصفا بها. والفرق بين الاتصاف بحسب نفس الأمر، وملاحظة الاتصاف في العبارة؛ مما لا يخفى.

قال: فأسد موضوع لواحد من آحاد جنسه إلخ [3].

=

المشار إليه [نحو] ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝﴾ [البقرة: 3- 5] عقب المشار إليه، وهو الذين يؤمنون بأوصاف متعددة من الإيمان بالغيب وإقام الصلاة، وغير ذلك، ثم عرف المسند إليه بأن أورده اسم إشارة؛ تنبيها على أن المشار إليهم أحقاء بما يرد بعد أولئك، وهو كونهم على الهدى عاجلا والفوز بالفلاح آجلا من أجل اتصافهم بالأوصاف المذكورة، أو لأنه لا يكون طريق إلى إحضاره سوى الإشارة لجهل المتكلم أو السامع بأحواله أو لنحو ذلك". المطول، ص: 224.

(1) المطول، ص: 224. ينظر الهامش: 4، في الصفحة أعلاه.

(2) البقرة 2 / 5.

(3) المطول، ص: 226. قال التفتازاني: "[وقد يأتي] المعرف بلام الحقيقة [لواحد] من الأفراد [باعتبار عهديته في الذهن] لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة، يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود من الحقيقة، باعتبار كونه معهودا في الذهن، وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة، مطابقا إياها كما يطلق الكلي الطبيعي على جزئي من جزئياته، وذلك عند قيام قرينة دالة على أن ليس القصد إلى نفس الحقيقة من حيث هي هي، بل من حيث الوجود، لا من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد، بل بعضها [كقولك: ادخل السوق حيث لا عهد] في الخارج، فإن قولك: ادخل قرينة دالة على ما ذكرناه.

وتحقيقه أنه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن، وإنما أطلق على الفرد الموجود منها باعتبار أن الحقيقة موجودة فيه؛ فجاء التعدد باعتبار الوجود لا باعتبار الوضع. والفرق بينه وبين النكرة كالفرق بين علم الجنس المستعمل في فرد، وبين اسم الجنس، نحو: لقيت أسامة، ولقيت أسدا.

=

أقول: الفرق بين اسم الجنس[1]، وعلم الجنس[2] على ما ذكره، منقول من كلام الشيخ ابن الحاجب[3] في شرح المفصل[4] وإنما يستقيم على قول من يجعل اسم الجنس

= فأسد موضوع لواحد من آحاد جنسه، فإطلاقه على الواحد إطلاق على أصل وضعه، وأسامة موضوعة للحقيقة المتحدة في الذهن، فإذا أطلقتها على الواحد فإنما أردت الحقيقة؛ ولزم من إطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا، فكذا النكرة تفيد أن ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة، نحو: ادخل سوقا، بخلاف المعرف، نحو: ادخل السوق، فإن المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة، فالدخول مثلا فهو كعام مخصوص بالقرينة، فالمجرد وذو اللام إذا بالنظر إلى القرينة سواء، وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان..." المصدر نفسه، ص: 225 - 226.

(1) هو ما علق على شيء وعلى كل ما أشبهه، الإيضاح في شرح المفصل، 1 / 68.

(2) هو ما علق على شيء بعينه غير متناول ما أشبهه، الإيضاح في شرح المفصل، 1 / 68.

(3) هو أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي، المعروف بابن الحاجب، ولد بمصر بالصعيد وتوفي بالاسكندرية. له مؤلفات مهمة في النحو والتصريف. ينظر ترجمته في: بغية الوعاة، 2 / 135. وفيات الأعيان، 3 / 248 - 250. بروكلمان، 5 / 309.

(4) الإيضاح في شرح المفصل، 1 / 82 -84. قال فيه: "هذا الفصل يرد إشكالا على حد العلم، لأن حد العلم هو: الموضوع لشيء بعينه غير متناول ما أشبهه وهذا وضع لشيء، ولما أشبهه فقد فقدت منه الحقيقة العلمية. وأجيب عن ذلك بأجوبة منها: أنه موضوع للجنس بأسره، وإذا كان موضوعا للجنس بأسره فهو غير متناول ما أشبهه، ولو كان الأمر كذلك لكان الجواب مستقيما واكنه موضوع للجنس بكماله وموضوع لكل واحد من آحاده فهو وجه الإشكال.
والجواب المرضي فيه أن يقال إن العرب وضعت هذه الألفاظ وعاملتها معاملة الأعلام في منع الصرف، فما اجتمع فيه مع العلمية علة أخرى ومنع دخول الألف واللام والإضافة، فلا بد من التخيل في تقديرها أعلاما. قال سيبويه كلاما معناه: أن هذه الألفاظ موضوعة للحقائق المعقولة المتحدة في الذهن ومثله بالمعهود في الذهن بينك وبين مخاطبك، وإذا صح أن تضع اسما بالألف واللام للمعهود الذهني فلا بد أن تضع العلم له. قوله: إذا قلت هذا أسامة فكـــأنك قلت الذي من صفته كيت وكيت، يعني في الذهن، وهو الذي أراده الزمخشري بقوله: فإذا قلت أبو براقش فكأنك قلت الضرب الذي من شأنه كيت وكيت، وإذا تحقق أنه لمعهود في الذهن فإذا أطلقوه على الواحد في الوجود فإنما أرادوا به الحقيقة المعقولة في الذهن، وصح إطلاقه على الواحد لوجود الحقيقة، وجاء التعدد باعتبار الوجود لا باعتبار موضوعه، ولا مشاحة في أن الحقيقة الذهنية مغايرة للوجود، فإذا أطلق على الوجود أطلق لغير ما وضع له لأنا علمنا أنهم عاملوا الأمرين في التسمية معاملة واحدة بدليل قولك: أكلت الخبز وشربت الماء وأشباهه ولا معهود، وإرادة الجنس باطلة بدليل صحة قولك: الإنسان حيوان ناطق، فالحد الذهني، وشرطه صحته على الوجودي. إما لمطابقة كل منهما الآخر في المعقولية، وإما على التوهم أنهما لأمر واحد. والفرق بين قولك: أسد وأسامة، أن أسدا موضوع لواحد من آحاد الجنس في أصل وضعه، وأسامة موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن؛ فإذا أطلقت أسدا على واحد أصل وضعه، وإذا أطلقت أسامة على واحد فإنما أردت الحقيقة، ولزم من إطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد فجاء =

موضوعا للماهية، مع وحدة لا بعينها؛ ويسمى فردا منتشرا. وأما من يجعله موضوعا للماهية من حيث هي، فعنده كل من اسم الجنس وعلمه، موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن. وإنما افترقا من حيث أن علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة، معلومة للمخاطب معهودة عنده، كما أن الأعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون الأشخاص معهودة له، وأما اسم الجنس فيدل على ذلك بجوهره، بل بالآلة إن كانت.

قال: ويعلم بما ذكرنا من تقرير كلامه أن عود الضمير في قوله: وقد يأتي إلخ [1].

أقول: قد علم بما قرره: أن المعرف الذي هو في المعنى كالنكرة، هو المعرف بلام الحقيقة؛ وإنما أطلق على فرد منها لوجود الحقيقة فيه، فاللفظ مستعمل في الحقيقة، والبعضية مستفادة من خارج. فإذا عاد الضمير في قوله: «يأتي» إلى المعرف بلام الحقيقة، فهم أن المعهود الذهني مندرج تحت المعرف بلام الحقيقة، كما هو الحق، فإن ضم النشر بقدر الإمكان واجب؛ دل عليه أيضا كلام المفتاح في تحقيق معنى اللام الجنسية[2]. وإن عاد إلى مطلق المعرف باللام، كان الكلام صحيحا؛ لكنه قاصر عن إفادة معنى الاندراج، فيكون الأول أولى.

قال: «ولقد أمرّ على اللئيم يسبني»[3] إلخ[4].

=

التعدد ضمنا لا مقصودا، باعتبار أصل الوضع".

(1) قال التفتازاني: "... فالمجرد وذو اللام إذا بالنظر إلى القرينة سواء، وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان، وإليه أشار بقوله: [وهذا في المعنى كالنكرة] يعني بعد اعتبار القرينة، وإن كان في اللفظ يجري عليه أحكام المعارف من وقوعه مبتدأ وذا الحال ووصفا للمعرفة وموصوفا بها، ونحو ذلك كعلم الجنس، وهذه الأحكام اللفظية هي التي اضطرتهم إلى الحكم بكونه معرفة، وكون نحو أسامة علما حتى تكلفوا ما تكلفوا **ويعلم بما ذكرنا من تقرير كلامه أن عود الضمير في قوله: وقد يأتي إلى** المعرف بلام الحقيقة أولى من عوده إلى مطاق المعرف باللام، كما يشعر به ظاهر لفظ الإيضاح، ولكون هذا المعرف في المعنى كالنكرة يعامل معاملة النكرة كثيرا فيوصف بالجمل" المطول، ص: 226.

(2) مفتاح العلوم، ص: 182. قال في فصل اللام:". . . والتعريف بها إما أن يكون للجنس: وهو أن تقصد بها نفس الحقيقة معينا لها، كنحو: الدينار خير من الدرهم".

(3) البيت منسوب لشمر بن عمرو الحنفي في الأصمعيات، ص: 126. ولعميرة بن جابر في حماسة البحتري، ص: 171.

(4) المطول، ص: 226. ولكون هذا المعرف في المعنى كالنكرة يعامل معاملة النكرة كثيرا فيوصف بالجمل كقوله:

ولقد أمر على اللئيم يسبني

وفي التنزيل ﴿ كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢا ﴾ [الجمعة: 5] على أن يحمل صفة للحمار، وفيه ﴿ إِلَّآ

=

أقول: لم يرد بـ«اللئيم» الحقيقة ولا الاستغراق - وهو ظاهر - ولا المعهود المعين؛ لقصوره عن أداء ما هو المقصود من التمدح بالأناة والوقار، في مواضع يطيش فيها أولو الأحلام السخيفة، ولا يتثبت فيها إلا أرباب العزائم الكاملة. وإنما قال: «أمر» بصيغة المضارع، مع أن الموافق لقوله: «فمضيت» صيغة الماضي، دلالة على مرور مستمر. كأنه قال: «أمر وقتا بعد وقت على لئيم من اللئام موصوف بسب بعد سب فلا أجازيه ولا أباليه بل لا ألتفت إليه وأنفيه عنه» . ومن هاهنا يعلم أن حمل: «يسبني» على الحال، وتقييد «المرور» بوقت مخصوص ليس بجيد.

قال: فإن قلت: المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس، إذا أطلقا على واحد كما في نحو: «ادخلوا السوق»، و«رأيت أسامة مقبلة» أ حقيقة هو أم مجاز؟ قلت: بل حقيقة[1].

أقول: يرد عليه أن اسم الجنس عنده، لما كان موضوعا لواحد من آحاد جنسه؛ فإذا عرف بلام الحقيقة، وأريد به مفهوم المسمى من غير اعتبار لما صدق عليه من الأفراد، كما ذكره فقد استعمل في جزء معناه؛ فيكون مجازا قطعا، سواء فهم هناك تعدد باعتبار الوجود، وانضمام القرينة، كما في نحو: «ادخلوا السوق» . ولم يفهم كما في مقام التعريف، إلا أن يدعى أن المجموع المركب من اسم الجنس واللام، موضوع بإزاء الحقيقة وضعا آخر مغايرا لوضع مفرديه؛ وفيه بعد. نعم يصح كونه حقيقة إذا جعل موضوعا للماهية من حيث هي، كعلم الجنس. والفرق حينئذ بما أشير إليه فتكون الحقيقة فيهما،

= ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ [النساء: 98] على أن قوله: لا يستطيعون صفة للمستضعفين أو للرجال والنساء والولدان؛ لأن الموصوف وإن كان فيه حرف التعريف فليس لشيء بعينه كذا في الكشاف، وهو صريح في أن اللام في المستضعفين حرف تعريف، كما سنذكره عن قريب، وإن كان اسما موصولا يصح هذا أيضا؛ لأن الموصول أيضا يعامل معاملة هذا المعرف، كما ذكره صاحب الكشاف ﴿ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ لا توقيت فيه، فهو كقوله:

ولقد أمر على اللئيم يسبني

فيصح أن تقع النكرة، أعني قوله: ﴿ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ وصفا له". المصدر نفسه، صص: 226 - 227.

(1) وتمامه: "إذ لم يستعمل إلا فيما وضع له؛ لأن معنى استعمال الكلمة في المعنى أن يكون الغرض الأصلي طلب دلالتها على ذلك المعنى، وقصد إرادته منها، وأنت إذا أطلقت المعرف والعلم المذكورين على الواحد، فإنما أردت به الحقيقة، ولزم من ذلك التعدد باعتبار الوجود وانضمام القرينة، فهو لم يستعمل إلا فيما وضع له، وسيتضح هذا في بحث الاستعارة". المصدر نفسه، ص: 227.

مستفادة من جوهر اللفظ المستعمل فيها، والوحدة الشائعة من انضمام القرائن الخارجية.

قال: وجوابه: أنا لا نسلم عدم تميزه عن تعريف العهد على هذا التقدير؛ لأن النظر في المعهود إلى فرد معين، أو اثنين أو جماعة، بخلاف الحقيقة؛ فإن النظر فيها إلى نفس الماهية والمفهوم، باعتبار كونها حاضرة في الذهن [1].

أقول: إذا كان تعريف الجنس: عبارة عن حضور الماهية في الذهن، وتعريف العهد: عن حضور فرد معين، أو أفراد معينة منها. لم يكن اختلاف فيما هو معنى التعريف حقيقة: أعني الحضور في الذهن. وأما أن الحاضر في أحدهما الماهية، وفي الآخر الفرد أو الأفراد، فهو اختلاف راجع إلى معروض التعريف؛ أعني الحاضر لا إليه نفسه. فلو سمي الحضور في أحدهما تعريف عهد، وفي الآخر تعريف جنس، كان لمجرد الاصطلاح، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في تحقيق معنى التعريف الجنسي، وبيان أن حقيقته ما هي؟

والسكاكي نبه على ذلك[2] حيث قال: لأن تعريف العهد ليس شيئا غير القصد إلى الحاضر في الذهن، حقيقة أو مجازا؛ فبالغ في معنى تعريف العهد، وحصره في أنه مجرد القصد إلى الحاضر وليس شيئا وراءه؛ فيعلم منه أن كون الحاضر ماهية، أو فردا، أمر خارج عن حقيقة تعريف العهد.

والحق أن معنى التعريف مطلقا: هو الإشارة إلى أن مدلول اللفظ معهود، أي معلوم حاضر في الذهن؛ يرشدك إلى ذلك أن صاحب الكشاف فسر تعريف الجنس في

---

(1) قال التفتازاني: "...والحاصل أن اسم الجنس المعرف باللام إما أن يطلق على الحقيقة نفسها، من غير نظر إلى ما صدقت عليه من الأفراد، وهو تعريف الجنس والحقيقة، ونحوه علم الجنس. وإما على حصة معينة منها واحدا أو اثنين أو جماعة، وهو العهد الخارجي ونحوه علم الشخص كزيد. وإما على حصة غير معينة، وهو العهد الذهني، ومثله: النكرة كرجل. وإما على كل الأفراد وهو الاستغراق، ومثله كل مضافا إلى النكرة، ولا خفاء في تميز بعضها عن بعض، إلا في تعريف الحقيقة فإنه إذا قصد به الإشارة إلى الماهية من حيث هي هي، لم يتميز من أسماء الأجناس التي ليست فيها دلالة على البعضية والكلية، نحو: رجعي وذكري، والرجعى والذكرى، وإن قصد به الإشارة إليها باعتبار حضورها في الذهن لم يتميز عن تعريف العهد، وهذا حاصل الإشكال الذي أورده صاحب المفتاح على هذا المقام.

وجوابه: **أنا لا نسلم عدم تميزه عن تعريف العهد على هذا التقدير؛ لأن النظر في المعهود إلى فرد معين، أو اثنين أو جماعة، بخلاف الحقيقة؛ فإن النظر فيها إلى نفس الماهية والمفهوم، باعتبار كونها حاضرة في الذهن**، وهذا المعنى غير معتبر في اسم الجنس النكرة، وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه " المطول، ص: 228.

(2) مفتاح العلوم، ص: 182.

﴿ ٱلْحَمْدُ ﴾ [1]: بأنـــه إشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو[2]. وأن الشيخ ابن الحاجب صرح في الإيضاح بأن: «زيدا» موضوع لمعهود بينك وبين مخاطبك، وبأن «غلام زيد» لمعهود بينكما، بحسب تلك النسبة المخصوصة[3]. وأن السكاكي اختار في اللام أن معناها العهد. وبالجملة إذا استقرأت كلامهم، وتحققت محصوله، استوثقت بما ذكرناه.

قال بعض الأفاضل: التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث أنه معين، كأنه أشار إليه بذلك الاعتبار. وأما النكرة فيقصد بها التفات النفس إلى المعين من حيث ذاته، ولا يلاحظ فيها تعينه، وإن كان معينا في نفسه؛ لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق جلي. ومهد في تصوير ذلك مقدمة: هي أن فهم المعاني من الألفاظ بمعونة الوضع والعلم به، فلا بد أن تكون المعاني متصورة، ممتازا بعضها عن بعض عند السامع، فإذا دل باسم على معنى، فإما أن يكون ذلك الاعتبار؛ أي كون المعنى متعينا عند السامع متميزا في ذهنه، ملحوظا معه أو لا؛ فالأول: يسمى معرفة، والثاني: نكرة.

ثم قال الإشارة إلى تعين المعنى وحضوره، إن كانت بجوهر اللفظ، تسمى: علما إما:

جنسيا: إن كان الحاضر المعهود جنسا وماهية، كـــ «أسامة».

أو شخصيا: إن كان فردا منها، كـــ «زيد» أو أكثر كـــ «ابنين».

وإن لم تكن بجوهر اللفظ، فلا بد من أمر خارج عنه يشار به إلى ذلك، مثل: الإشارة في أسماء الإشارة، وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة في الضمائر، وكالنسبة المعلومة: جملية أو غير جملية في الموصولات، والمضاف إلى المعارف، وكحرفي اللام والنداء في المعرفات بهما. فظهر أن معنى التعريف مطلقا هو العهد في الحقيقة، لكنه جعل أقساما خمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه، ويسمى كل قسم باسم مخصوص.

وإن الأعلام الجنسية وإن كانت قليلة، أعلام حقيقة كالأعلام الشخصية؛ إذ في كل

---

(1) الفاتحة 1/ 2.

(2) الكشاف، 10/1.

(3) قال ابن الحاجب: "... وقول النحويين في مثل غلام زيد إنه بمعنى غلام لزيد غير مستقيم على ظاهره، فإن غلام زيد معرفة باتفاق، وغلام لزيد نكرة باتفاق. ولا يستقيم أن يكون اللفظان بمعنى واحد أحدهما معرفة والآخر نكرة، وإنما قصدوا أن يبينوا أن عامل الخفض في المضاف إليه راجع إلى ذلك وأنه مشتمل على ذلك المعنى وزيادة، والفرق بينهما في المعنى أنك إذا قلت: غلام لزيد فمعناه واحد من الغلمان المنسوبين إلى زيد، فاللفظ صالح لواحد لا بعينه من جميع الغلمان المنسوبين إلى زيد. وإذا قلت: غلام زيد، فإنما تعني به واحدا مخصوصا من الغلمان باعتبار عهد بينك وبين مخاطبك تخصصه به". الإيضاح في شرح المفصل، 1/98-99.

منهما إشارة بجوهر اللفظ إلى حضور المسمى في الذهن. قال **سيبويه**[1]: إذا قلت: «أسامة» فكأنك قلت: الضرب الذي من شأنه كيت وكيت، وأن الفرق بين «أسامة»، و«أسد» إذا كان موضوعا للجنس من حيث هو بحسب الإشارة وعدمها كما سبق، وأما «الأسد» فالإشارة فيه بالآلة دون جوهر اللفظ[2].

ثم نقول: إذا دخلت اللام على اسم جنس، فإما:

أن يشار بها إلى حصة معينة منه فردا كانت أو أفرادا، مذكورة تحقيقا أو تقديرا، ويسمى لام العهد الخارجي.

وإما أن يشار بها إلى الجنس نفسه، وحينئذ:

إما أن يقصد الجنس من حيث هو، كما في التعريفات، ونحو قولنا: «الرجل خير من المرأة» ويسمى: لام الحقيقة والطبيعة.

وإما أن يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن الأفراد، بقرينة الأحكام الجارية عليه، الثابتة له في ضمنها:

إما في جميعها، كما في المقام الخطابي، وهو الاستغراق.

أو في بعضها، وهو المعهود الذهني.

فإن قلت: هلا جعلت العهد الخارجي كالذهني، والاستغراق راجعا إلى الجنس؟ قلت: لأن معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من أفراده، بل يحتاج فيه إلى معرفة أخرى. ثم الظاهر أن الاسم في المعهود الخارجي، له وضع آخر بإزاء خصوصية كل معهود، ومثله يسمى وضعا عاما كما مر، ولا حاجة إلى ذلك في العهد الذهني،

---

(1) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه، إمام النحاة، مولى بني الحارث بن كعب، وقيل آل الربيع بن زياد الحارثي، أعلم الناس بالنحو. أخذ النحو عن الخليل، وعيسى بن عمر، ويونس بن حبيب. ألف الكتاب، ولم يعمل مثله في هذا الباب. ينظر ترجمته في: وفيات الأعيان، 3 / 133 - 135 ـــ الأعلام، 5 / 81.

(2) قال في عنوان: "هذا باب من المعرفة يكون فيه الاسم الخاص شائعا في الأمة": "ليس واحد منها أولى به من الآخر، ولا يتوهم به واحد دون آخر له اسم غيره، نحو قولك للأسد: أبو الحارث وأسامة، وللثعلب: ثعالة وأبو الحصين وسمسم، وللذئب: دألان وأبو جعدة، وللضبع: أم عامر وحضاجر وجعار وجيأل وأم عنثل وقثام، ويقال للضبعان قثم. ومن ذلك قولهم للغراب: ابن بريح.

فكل هذا يجري خبره مجرى خبر عبد الله [يعني إذا قلت: "فيها عبد الله قائما"، وتقول أيضا: فيها أسامة متحفزا"]. ومعناه إذا قلت هذا أبو الحارث أو هذا ثعالة أنك تريد هذا الأسد وهذا الثعلب؛ وليس معناه كمعنى زيد وإن كان معرفة". الكتاب، 2/93.

والاستغراق، والتعريف الجنسي؛ إذا جعل أسماء الأجناس موضوعة للماهيات من حيث هي.

قال: وإنما أورد البيان بـــ«لا» التي لنفي الجنس؛ لأنها نص في الاستغراق [1].

أقول: يعني أنه لما ادعى أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع، أورد بيانه في جمع ومفرد منفيين بلا النافية للجنس؛ لأنها نص في الاستغراق. فنحو: «لا رجل» لا يصح أن يخرج منه فرد أصلا، ونحو: «لا رجال» مع نصوصيته في الاستغراق، إذا جاز أن يخرج عنه واحد أو اثنان جاز في غيره من الجموع، بالطريق الأولى. فيتضح بذلك ثبوت المدعي. فإن قلت: كيف يكون نحو: «لا رجال» نصا في الاستغراق، مع جواز خروج واحد، أو اثنين منه؟ وأما ما ذكره في الشرح من النصوصية فلعله مخصوص بالنكرة المفردة، قلت: نحو: «لا رجال» نص في استغراق أفراد مدلوله، فلا يخرج عنه شيء من الجماعات، كما أن «لا رجل» نص في استغراق أفراد مدلوله، فلا يخرج عنه شيء من آحاد مدلوله. فخروج واحد أو اثنين من «لا رجال» لا يقدح في تلك النصوصية؛ إذ ليسا من أفراد مدلوله. وحمل كلامه على تخصيص النصوصية بالمفرد باطل؛ لأن ما ذكره من البيان مشترك بينه وبين الجمع.

فإن قلت: لا خفاء في صحة قولنا: «لا رجل في الدار إلا زيد»، و«لا رجال فيها إلا الزيدون»، فلا يكون شيء منهما نصا في استغراق آحاد مدلوله، قلت: الاستثناء لا يوجب تخصيصا ولا يقدح في كون اللفظ نصا لجريانه في أسماء العدد، مع كونها نصوصا في معانيها، وقد حقق ذلك في موضعه.

فإن قلت: إذا قلنا: «ليس في الدار رجل بل رجلان أو رجال»، وقلنا: «ليس فيها رجال بل رجل أو رجلان»؛ فقد خرج عن كل منهما بعض الآحاد، فأي فرق بينهما

---

(1) قال التفتازاني: "[واستغراق المفرد] سواء كان بحرف التعريف أو غيره [أشمل] من استغراق المثنى والمجموع؛ لأنه يتناول كل واحد واحد من الأفراد، واستغراق المثنى إنما يتناول كل اثنين اثنين، ولا ينافي خروج الواحد، واستغراق الجمع إنما يتناول كل جماعة جماعة، ولا ينافي خروج الواحد والاثنين [بدليل صحة: لا رجال في الدار، إذا كان فيها رجل أو رجلان، دون لا رجل] فإنه لا يصح إذا كان فيها رجل أو رجلان، **وإنما أورد البيان بـــ«لا» التي لنفي الجنس؛ لأنها نص في الاستغراق.**

بيان ذلك أن النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام ظاهرة في الاستغراق وتحتمل عدم الاستغراق احتمالا مرجوحا إلا عند قرينة نحو: ما جاءني رجل بل رجلان، فإنه حينئذ يتحقق عدم الاستغراق والنكرة في الإيجاب ظاهرة في عدم الاستغراق، وقد يستعمل فيه مجازا كثيرا في المبتدأ نحو: تمرة خير من جرادة. . "المطول، ص: 229.

هاهنا؟ قلت: الفرق أن «ليس رجال» في هذه الصورة، باق على استغراقه لأفراد مدلوله دال عليه دلالة بطريق الظهور دون النصوصية، كما في: «لا رجال»، وقد خرج عنه ما ليس من أفراد مدلوله، كما عرفت في: «لا رجال» . وأما: «ليس رجل» فقد يستعمل على وجهين:

أحدهما: أن يراد به نفي واحد لا بعينه، فيتناول كل واحد من الآحاد مطلقا، أي سواء كان الواحد في ضمن العدد أم لا، تناولا ظاهرا لا نصا، كما في: «لا رجل».

والثاني: أن يراد به نفي الواحد من حيث هو واحد، أي توجه النفي إلى قيد الوحدة كما في قولك: «ليس في الدار رجل بل رجلان أو رجال»، وليس هذا من العموم في شيء. وأما على الوجه الأول فاستغراقه أشمل من استغراق «ليس فيها رجال»؛ فإنه يتناول كل واحد من الآحاد. فإذا أخرج شيء منها كان تخصيصا لما هو عام ظاهر، أو «ليس فيها رجال» لا يتناول الواحد والاثنين، لا بنصوصيته ولا بظهوره، فخروجهما عنه لا يكون تخصيصا، وإذا أخرج عنه جماعة كان تخصيصا.

قال: بل الجمع المحلى بـــ «لام الاستغراق» يشمل الأفراد كلها مثل المفرد[1].

أقول: اسم الجنس إذا كان مفردا، وعرف بـــ«اللام الجنسية»، وحمل على الاستغراق؛ كان استغراقه بشموله لأفراد مسماه، وهي الآحاد؛ فإذا نسب إليه حكم، كان الظاهر انتسابه إلى كل واحد. وأما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية، فلو أجرى حاله في استغراقه على قياس حال المفرد، كان معناه: «كل جماعة جماعة»، لا «كل واحد واحد»؛ فإذا نسب إليه حكم، كان الظاهر انتسابه إلى كل جماعة. فإن كان من الأحكام التي يكون ثبوتها للجماعة، مستلزما لثبوتها لكل واحد منها؛ فهم من ذلك ثبوته لكل واحد، وإلا لكانت الآحاد باقية على الاحتمال، هذا مقتضى قياسه على المفرد في

(1) قال التفتازاني: "ولقائل أن يقول: لو سلم كون استغراق المفرد أشمل في النكرة المنفية فلا نسلم ذلك في المعرف باللام، **بل الجمع المحلى بـــ «لام الاستغراق » يشمل الأفراد كلها، مثل: المفرد** كما ذكره أكثر أئمة الأصول والنحو، ودل عليه الاستقراء، وصرح به أئمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو: ﴿ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: 33]، ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: 31]، ﴿ وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ ﴾ [البقرة: 34]، ﴿ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [آل عمران: 134]، ﴿ وَمَا هِيَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٖ﴾ [هود: 83]، ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: 108]، إلى غير ذلك؛ ولهذا صح بلا خلاف جاءني القوم أو العلماء إلا زيدا، وإلا الزيدين، مع امتناع قولك: جاءني في كل جماعة من العلماء إلا زيدا على الاستثناء المتصل". المطول، ص: 230.

استغراقه. لكن هذا المعنى يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق؛ لأن الثلاثة مثلا: جماعة، فيندرج فيه بنفسها، وجزء من الأربعة، والخمسة وما فوقهما، فيندرج فيه أيضا في ضمنها. بل نقول: «الكل» من حيث هو «كل جماعة»، فيكون معتبرا في الجمع المستغرق. وما عداه في الجماعات مندرج فيه، فلو اعتبر كل واحدة منها أيضا، لكان تكرارا محضا؛ فلذلك ترى الأئمة يفسرون الجمع المستغرق:

إما بكل واحد واحد، فيكون كالمفرد في استغراقه؛ كأنه قد بطل عنه معنى الجمعية، وصار للجنسية كما في الأمثلة التي أوردها.

وإما بالمجموع من حيث هو مجموع، كما في قولك للرجال: «عندي درهم، حيث حكموا بأنه إقرار: «بدرهم واحد للكل»، بخلاف قولك: «لكل رجل عندي درهم»؛ فإنه إقرار «لكل رجل بدرهم»، والمعنى الأول أكثر استعمالا من الثاني.

فإن قلت: إذا قيل: «لا رجال في الدار»؛ فإن قصد به نفي «كل واحد واحد»، فلا فرق بينه وبين «لا رجل» في الاستغراق. وإن قصد به: نفي «الكل» من حيث هو كل، يكون صادقا إذا كان «واحد من الرجال» فقط خارجا عن الدار، وبطلانه ظاهر. وإن قصد به: نفي «كل جماعة جماعة»، كان تكرارا بعين ما ذكرتم في المعرف باللام. قلت: قد أشار إلى عدم الفرق بين استغراق المفرد والجمع في صورة النفي أيضا، حيث قال: لو سلم كون استغراق المفرد أشمل في النكرة المنفية؛ وتوجيهه أن يقال: كما أن «رجلا» في قولك: «ليس رجل في الدار» يدل على الجنس والوحدة المطلقة، فربما يقصد بنفيه نفي الجنس المتصف بتلك الوحدة، فيكون عاما ظاهرا في استغراقه. وربما يقصد نفي الوحدة المقابلة للتعدد، فلا يكون من العموم في شيء كما سلف. كذلك: «رجال» في «لا رجال في الدار» يدل على الجنس والجمعية، فربما يقصد بنفيه نفي الجنس مطلقا، كأن الجمعية قد بطلت على قياس المعرف باللام، فلا يكون حينئذ فرق بينه وبين «لا رجل».

وربما يقصد به نفي القيد الذي هو الجمعية، فيكون الجنس ثابتا على صفة الوحدة، أو الاثنينية فلا يكون من العموم في شيء، وأما «رجال» في قولك: «ليس في الدار رجال»؛ فيدل على الجنس، والجمعية، والوحدة العارضة للجماعة، فيحتمل أن يقصد بنفيه نفي الجنس، كأن الجمعية قد بطلت على قياس: «لا رجال»؛ فيدل على استغراق الآحاد ظاهرا لا نصا.

وأن يقصد نفي القيد الذي هو الجمعية، فيكون الجنس ثابتا موصوفا بالوحدة، أو الاثنينية كما في: «لا رجال»، فلا يكون من العموم في شيء، وأن يقصد نفي الوحدة العارضة للجماعة، أي: «ليس فيها جماعة بل جماعات»، كما يقال: «ليس في موضع كذا

جمال بل جمالات»؛ فتلخص لك مما ذكرناه أن قولك:

«ليس في الدار رجل» يحتمل معنيين.

و«ليس فيها» رجال يحتمل ثلاثة معان.

و«لا رجال» فيها يحتمل أيضا معنيين.

وأما «لا رجل» فهو نص في استغراقه اللازم من في الجنس لا يحتمل غيره أصلا.

وأن «لا رجال» إذا حمل على الاستغراق لم يكن بينه وبين «لا رجل فرق في ذلك؛ وإنما الفرق بينهما أن «لا رجل» لا يحتمل معنى سوى الاستغراق، و«لا رجال» يحتمله بأن يقصد به نفي الجمعية مع ثبوت الجنس على وصف الوحدة أو الاثنينية، كقولك: «لا رجال في الدار بل فيها رجل أو رجلان».

قال: فظهر بطلان ما ذكره صاحب المفتاح[1].

أقول: الظاهر من كلامه أنه حمل الجمع المستغرق، على المجموع من حيث هو مجموع، وثبوت وهنه لا يستلزم ثبوت وهن كل فرد منه. ويحتمل أنه حمل الجمع المستغرق على «كل جماعة جماعة» وثبوت الوهن «لجماعة» لا يستلزم ثبوته «لكل واحد منها» . ورد الشارح يتوجه على الوجهين معا؛ إذ المتبادر من: «وهن العظام»، ثبوت الوهن «لكل واحد منها»، لا ثبوته: «لكل جماعة منها» أو «لكلها» من حيث هو «كل». فلا فرق في شمول الوهن للعظام «فردا فردا» بين وهن العظام ووهن العظم.

(1) قال التفتازاني: "فإن قيل: المفرد يقتضي استيعاب الآحاد، والجمع لا يقتضي إلا استيعاب الجموع حتى إن معنى قولنا: جاءني الرجال، جاءني كل جمع من جموع الرجال، وهذا لا ينافي خروج الواحد والاثنين من الحكم بخلاف المفرد. قلنا: لو سلم فلا يمكن خروج الواحد والاثنين أيضا؛ لأن الواحد مع اثنين آخرين من الآحاد والاثنين مع واحد آخر جمع من الجموع، والتقدير أن كل جمع من الجموع داخل في الحكم باعتبار ثبوت الحكم للمجموع دون كل فرد، حتى يصح: جاءني جمع من الرجال، باعتبار مجيء فرد أو فردين منه، فهو ممنوع، بل هو أول المسألة **فظهر بطلان ما ذكره صاحب المفتاح** في قوله تعالى: ﴿ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي ﴾ [مريم: 4] أنه ترك جمع العظم إلى الأفراد لطلب شمول الوهن للعظام فردا فردا لصحة حصول وهن المجموع بوهن البعض، دون كل فرد، يعني يصح إسناد الوهن إلى صيغة الجمع، نحو: وهنت العظام، عند حصول الوهن لبعض من العظام، دون كل فرد، ولا يصح ذلك في المفرد، وذلك لأنا لا نسلم صحة قولنا: وهنت العظام، باعتبار وهن البعض، بل الوجه في إفراد العظم ما ذكره صاحب الكشاف وهو أن الواحد هو الدال على معنى الجنسية وقصده إلى أن هذا الجنس الذي هو العمود والقوام، وأشد ما تركب منه الجسد قد أصابه الوهن، ولو جمع لكان القصد إلى معنى آخر، وهو أنه لم يهن منه بعض عظامه، ولكن كلها.... . " المطول، ص: 230.

قال: وأيضا لا دلالة لقوله: ليشمل كل جنس مما سمي به على هذا المعنى إلخ[1].

أقول: وذلك؛ لأن قوله: (ليشمل كل جنس مما سمي به) يدل بصريحه على أن المتفرع على الجمعية، شمول كل واحد مما سمي بالعالم. ولو أراد ما ذكره هذا القائل، لقال: ليدل على أن ما سمي به أجناس مختلفة. ولا نزاع في أن المسمى بالعالم أجناس مختلفة، لكن لا دلالة للجمعية على ذلك؛ بل مقتضاها شمول ما سمي بالمفرد، سواء أكان أجناسا أو لا.

قال: لأن هذه التفرقة لا يؤيدها عقل ولا نقل[2].

أقول: لأن الجمع يتناول الأفراد المشتركة في مفهوم مفرده، وهذا هو المراد من قيد الجنسية المعتبرة في تعريف الجمع. وأما أن تلك الأفراد ماهيات مختلفة، أو أمور متفقة؛ فلا اعتبار به أصلا. فكما أن الجمع والمفرد إذا استغرقا؛ يتناولان الآحاد المتفقة، كذلك يتناولان المختلفة.

قال: لأن الحرف الدال على الاستغراق كحرفي: «النفي»، و«لام التعريف»؛ إنما يدخل عليه أي: على الاسم المفرد حال كونه مجردا عن الدلالة على معنى الوحدة [3].

أقول: إذا قيل: إن اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة غير معينة، كان تجريده

---

(1) المطول، ص: 232. قال التفتازاني: "...ولا يخفى عليك ما قيل: إن مراده [السكاكي] أن المفرد وإن كان أشمل لكنه قصد هنا إلى معنى آخر، وهو التنبيه على كون العالم أجناسا مختلفة؛ لأن المفرد يفيد شمول الآحاد، والجمع يفيد شمول الأجناس، وذلك لأنه إذا لم يكن الجمع مفيدا تعلق الحكم بكل ما سمي بمفرده، كيف يكون [العالمين] متناولا لكل جنس مما سمي بالعالم فهل هذا إلا تهافت؟!. **وأيضا لا دلالة لقوله: ليشمل كل جنس مما سمي به على هذا المعنى** وكذا ما قيل: إن العالمين ماهيات مختلفة فيتناولها الجمع بخلاف العظام، وذلك **لأن هذه التفرقة لا يؤيدها عقل ولا نقل**". المطول، ص: 232.

(2) المصدر نفسه، ص: 232، ينظر الهامش أعلاه.

(3) نفسه، ص: 233. قال التفتازاني: "ولما كان هنا مظنة اعتراض، وهو أن إفراد الاسم يدل على وحدة معناه، واستغراقه يدل على تعدده، والوحدة والتعدد مما يتنافيان، فكيف يجتمعان؟ أشار إلى جوابه بقوله: [ولا تنافي بين الاستغراق وإفراد الاسم؛ **لأن الحرف] الدال على الاستغراق كحرفي: "النفي »، و« لام التعريف »؛ [إنما يدخل عليه] أي: على الاسم المفرد حال كونه [مجردا عن] الدلالة على [معنى الوحدة]** كما أنه مجرد عن الدلالة على التعدي، وإنما امتنع حينئذ وصفه بنعت الجمع نحو: الرجل الطوال للمحافظة على التشاكل اللفظي **[ولأنه] أي: المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق [بمعنى كل فرد لا مجموع الأفراد، ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع]** عند الجمهور، وإن حكاه الأخفش في نحو: الدينار الصفر والدرهم البيض" نفسه، ص: 232 - 233.

عن معنى الوحدة، وإطلاقه على الماهية من حيث هي، على سبيل المجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في جزء ما وضع له، إلا أن يدّعى صيرورته حقيقة عرفية، وقد مر إشارة إلى ذلك، وأما إذا قيل: إنه موضوع للماهية فهو على حقيقته.

فإن قلت: إذا لم تكن الوحدة داخلة في مفهوم الاسم، لا يتصور تجريده عنها، فالاعتراض إنما يتوجه على القول الأول دون الثاني، قلت: يمكن أن يقال أن أسماء الأجناس أكثر ما تستعمل في التراكيب لبيان النسب والأحكام، ولما كان أكثر الأحكام المستعملة في العرف، واللغة جارية على الماهيات، من حيث إنها في ضمن فرد منها، لا عليها من حيث هي فهم فقرينة تلك الأحكام المستعملة مع أسماء الأجناس، في تلك التراكيب معنى الوحدة. وصار اسم الجنس إذا أطلق وحده يتبادر منه الفرد إلى الذهن؛ لإلف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم، كأنه دل على معنى الوحدة، فإذا دخل عليه حرف الاستغراق، جرد عن هذا العارض الذي هو منشأ الاعتراض.

قال: ولأنه، أي: المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق، بمعنى: كل فرد لا مجموع الأفراد[1].

أقول: يريد أن الاستغراق المنافي لأفراد الاسم، هو شمول المجموع من حيث هو مجموع؛ إذ ليس فيه ملاحظة وحدة، وفردية أصلا. بخلاف شمول كل فرد، فإنه لا ينافيه؛ لأن إفراد الاسم يقتضي اعتبار الفردية مع الجنس، فإذا لم يكن هناك أمر آخر اقتصر على ما هو أقل المراتب، أعني: فردية واحدة. وإن وجد ما يقتضي اعتبار ما هو أزيد، «كأداة لاستغراق» عمل بمقتضاه، ولم يكن منافيا لمقتضى الإفراد؛ لأنه يقتضي اعتبار الفردية، ولا يمنع من اعتبار فردية مع أخرى. ولا يذهب عليك أن الجواب الأول هو المناسب، لنحو: «لا رجل في الدار»، وأن الثاني هو المناسب، لنحو: «ليس رجل فيها».

قال: ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع[2].

أقول: إذا أريد بـ«الرجل» مثلا: «كل فرد»، امتنع وصفه بـ: «الطوال»، وإلا لكان «كل رجل طوالا» . وأما نحو: «الدينار الصفر»، فلم يرد به: «كل فرد»؛ ليكون المانع من الوصف معنويا، بل أريد: «الجنس» . وجرد الاسم عن الدلالة على معنى

(1) وتمام كلامه: "ولأنه أي: المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق [بمعنى كل فرد لا مجموع الأفراد ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع] عند الجمهور، وإن حكاه الأخفش في نحو: الدينار الصفر والدرهم البيض". المطول، ص: 233. ينظر الهامش: 3 في الصفحة أعلاه.

(2) وتمام كلامه: "عند الجمهور، وإن حكاه الأخفش في نحو: الدينار الصفر والدرهم البيض". المصدر نفسه، ص: 233. ينظر الهامش: 3 في الصفحة أعلاه.

الوحدة، فالمانع لفظي، وهو: المحافظة على التشاكل؛ فالأولى أن يذكر هناك.

التعريف بالإضافة:

قال: أو لأنه لا طريق إلى إحضاره سوى الإضافة، نحو: «غلام زيد بالباب»[1].

أقول: فيه نظر؛ لأن النسبة الإضافية يجب أن تكون معلومة للمخاطب أيضا، وهي إشارة إلى نسبة خبرية، فأمكن الإحضار بطريق الموصولية، فيقال: الذي هو «غلام لزيد بالباب» . ولعل **المصنف** لم يلتفت إلى هذا الوجه في **الإيضاح** أيضا لذلك، مع أنه مذكور في **المفتاح**[2].

تنكير المسند إليه:

قال: ومما يحتمل التعظيم والتقليل، قوله تعالى: [3] ﴿ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ﴾ [4].

أقول: إن حمل على التعظيم كان مبالغة في الوعيد، واستعظاما لما هو مرتكب له

---

(1) نفسه، ص: 234. قال التفتازاني: "[أو لتضمنها تعظيما لشأن المضاف إليه أو المضاف أو غيرهما كقولك] في الأول: [عبدي حضر و] في الثاني: [عبد الخليفة ركب، و] في الثالث: [عبد السلطان عندي] تعظيما لشأن المتكلم بأن عبد السلطان عنده، وهو وإن كان مضافا إليه، لكنّه غير المسند إليه المضاف وغير ما أضيف إليه المسند إليه، وهو المراد بقوله: أو غيرهما [أو] لتضمنهما [تحقيرا] للمضاف [نحو: ولد الحجام حاضر] أو للمضاف إليه، نحو: ضارب زيد حاضر، أو غيرهما، نحو: ولد الحجام يجالس زيدا وينادمه، وقد تكون الإضافة لإغنائها عن تفصيل متعذر، نحو: اتفق أهل الحق على كذا، أو متعسر، نحو: أهل البلد فعلوا كذا، أو لأنه يمنع عن التفصيل مانع كتقديم بعض على بعض من غير مرجح، نحو: حضر اليوم علماء البلد، وكالتصريح بذمهم وإهانتهم، نحو: علماء البلد فعلوا كذا، أو كسآمة السامع أو المخاطب، نحو: حضر أهل السوق، أو لتضمن الإضافة تحريضا على إكرام أو إذلال أو نحوهما، نحو: صديقك أو عدوك بالباب، ومنه قوله تعالى: ﴿ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ ﴾ [البقرة: 233] أو اعتبارا لطيفا أو مجازيا، وهو الإضافة بأدنى ملابسة من غير تملك واختصاص، نحو: كوكب الخرقاء **أو لأنه لا طريق إلى إحضاره سوى الإضافة، نحو: غلام زيد بالباب**، أو لإفادة الإضافة جنسية وتعميما..." نفسه، صص: 233 - 234.

(2) مفتاح العلوم، ص: 280.

(3) مريم 19 / 45.

(4) المطول، ص: 235. وتمام كلامه: "أي: عذاب هائل أو شيء من العذاب، ولا دلالة للفظ المس وإضافة العذاب إلى الرحمن على ترجيح الثاني، كما ذكره بعضهم لقوله تعالى: ﴿ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾ [الأنفال: 68] ولأن العقوبة من الكريم الحليم أشد...". المصدر نفسه، ص: 235-236.

بأنه يقتضي استحقاق عذاب عظيم؛ فيكون أبلغ في الزجر. وإن حمل على التقليل، كان إظهارا لمزيد شفقته عليه وخوفه من أن يصيبه أدنى مضرة؛ فيكون أدخل في قبول النصيحة. فكل واحد منهما يناسب المقام من وجه.

تنكير غير المسند إليه، للإفراد والنوعية:

قال: أي كل فرد من أفراد الدواب من نطفة معينة إلخ [1].

أقول: لم يلتفت إلى أن كل فرد من أفراد الدواب مخلوق من نوع من النطفة مختص بذلك الفرد»؛ لأنه خلاف الواقع ومستبعد جدا. وأما عكسه، أعني: خلق كل نوع من الدواب من شخص من الماء فمحال.

قال: بل قصد صاحب **المفتاح** إلى أنه مثال: لكون المقام للإفراد شخصا، أو نوعا، لا لتنكير المسند إليه[2].

أقول: فإن الحالة التي تقتضي تنكير المسند إليه، ربما تتحقق في غيره وتقتضي تنكيره أيضا؛ فنبه **السكاكي** على ذلك[3] بإيراد المثال من غير باب المسند إليه. وقد نبه على مثل ذلك في حالات أخر، بإيراد أمثلة من غير الباب المبحوث عنه. وهذا وجه وجيه يخلصك عن التعسفات، التي يرتكبها بعضهم في توجيه كلامه.

وصف المسند إليه:

قال: أما الوصف، أي: ذكر النعت للمسند إليه؛ فلكونه أي الوصف إلخ[4].

---

(1) قال التفتازاني: "[ومن تنكير غيره] أي: غير المسند إليه [للإفراد أو النوعية نحو ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ ﴾ [النور: 45] **أي كل فرد من أفراد الدواب من نطفة معينة**وهي نطفة أبيه المختصة به، أو كل نوع من أنواع الدواب، من نوع من أنواع المياه، وهو نوع النطفة التي تختص بذلك النوع من أنواع المياه، وهو نوع النطفة التي تختص بذلك النوع من الدواب، وصرح بأنه من غير المسند إليه؛ لأنه ذكر في المفتاح. .". المطول، ص: 236.

(2) قال التفتازاني: "وصرح بأنه من غير المسند إليه؛ لأنه ذكر في المفتاح أن الحالة المقتضية لتنكير المسند إليه هي إذا كان المقام للإفراد شخصا أو نوعا كقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ ﴾ فتوهم بعضهم انه أراد بالإسناد مطلق التعلق، ليصح التمثيل بالآية، وبعضهم أنه مسند إليه تقديره، إذ التقدير كل دابة خلقها الله من ماء، أو من ماء مخصوص خلق الله كل دابة منه، وتعسفه ظاهر، **بل قصد صاحب المفتاح إلى أنه مثال: لكون المقام للإفراد شخصا، أو نوعا، لا لتنكير المسند إليه** وهذا في كتابه كثير فليتنبه له". المطول، ص: 236.

(3) مفتاح العلوم، ص: 286 - 287.

(4) وتمام كلامه: "[مبينا له] أي: للمسند إليه [كاشفا عن معناه، كقولك: الجسم الطويل العريض العميق يحتاج إلى فراغ يشغله...". المطول، ص: 238.

أقول: أراد بالوصف الذي فسر الضمير به، التابع المخصوص؛ لأنه المبين الكاشف أولا، وبالذات والمعنى المصدري إنما يتصف بهما، ثانيا وبالعرض. فلو قال: بدله أي: النعت؛ لكان أظهر في المراد، وأولى لتضمنه إشارة إلى أن الضمير في قوله، لكونه راجع إلى ما دل عليه قوله: (وأما وصفه) [1] لا إليه نفسه؛ لأنه بالمعنى المصدري، لما ذكره.

وإنما قال: (مبينا له كاشفا عن معناه) [2] فجمع بين: التبيين والكشف. كان الأول بالنظر إليه نفسه، والثاني بالقياس إلى السامع؛ دلالة على أن الوصف بلغ في ذلك الغاية القصوى، حتى صار حدا للموصوف، أو جاريا مجراه. والمثال المذكور من القسم الأول على رأي المعتزلة، والحكماء؛ فإن ذلك الوصف حد للجسم، أي: تعريف له على رأيهم. وفيه مع ذلك إشارة إلى علة الاحتياج، إلى فراغ يشغله؛ لأن الممتد في الجهات الثلاث، لا يتصور في الإمكان.

ثم الظاهر، أن الوصف الكاشف هو المجموع؛ لأنه صفة واحدة بحسب المعنى، وإن كان هناك تعدد بحسب اللفظ والإعراب، كأنه قيل: «الجسم الذاهب في الجهات» . كما أن قولك: «حلو حامض» خبر واحد معنى، كأنه قيل: مزمع تعدد اللفظ والإعراب.

وأيضا الوصف في الأصل مصدر، فيجوز أن يطلق على المتعدد نظرا إلى أصله، على أن الوصف المذكور في المتن، بمعنى: ذكر النعت، وليس فيه دلالة على كون النعت واحدا، أو متعددا. ومنهم من قال: الوصف الكاشف، هو: الطويل الموصوف بما بعده؛ فإن العريض صفة مخصصة للطويل، وكذلك العميق صفة مخصصة له، أو للعريض. وقيل: الصفة الكاشفة، هي: العميق وحده؛ لاستلزامه الطويل والعريض من غير عكس.

قال: وعند النحاة التخصيص عبارة عن تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات[3].

أقول: الظاهر أنهم أرادوا الاشتراك المعنوي؛ لأن التقليل إنما يتصور فيه بلا تمحل، كما في: «رجل عالم» ونظائره، فلا تكون «جارية» في قولنا: «عين جارية» صفة مخصصة. وقد

(1) المصدر نفسه، ص: 237.

(2) نفسه، ص: 238.

(3) قال التفتازاني: "[أو مخصصا] أراد بالتخصيص ما يعم تقليل الاشتراك، ورفع الاحتمال وعند النحاة التخصيص عبارة عن تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات، نحو: رجل عالم، فإن كان بحسب الوضع محتملا لكل فرد من أفراد الرجال، فلما قلت عالم: قللت ذلك الاشتراك والاحتمال، وخصصته بفرد من الأفراد المتصفة بالعلم، والتوضيح عبارة عن رفع الاحتمال الحاصل في المعارف [نحو: زيد التاجر]، أو الرجل التاجر [عندنا] فإنه كان يحتمل التاجر وغيره، فلما وصفته به رفعت الاحتمال". المطول، ص: 239.

يتمحل فيحمل الاشتراك على ما هو أعم من المعنوي واللفظي، ويجعل «جارية» صفة مخصصة؛ لأنها قللت الاشتراك، بأن رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي، وعينت معنى واحدا، فلم يبق في «عين جارية» إلا الاشتراك المعنوي بين أفراد ذلك المعنى.

قال: فإن كان بحسب الوضع محتملا لكل فرد من أفراد الرجال، إلى قوله: والتوضيح عبارة عن رفع الاحتمال الحاصل في المعارف[1].

أقول: اعلم أن احتمال «رجل» لكل فرد من أفراد «الرجال» بحسب الوضع، ليس معناه: أنه بحسبه يصلح أن يطلق على خصوصية أي فرد كان. بل معناه أنه بحسب وضعه يصلح أن يطلق على معنى كلي، هو الماهية من حيث هي، أو الفرد المنتشر على اختلاف الرأيين. وذلك المعنى يحتمل أن يتحقق في خصوصية هذا الفرد، وفي خصوصية فرد آخر؛ فمنشأ الاحتمال هناك هو المعنى. وأما احتمال المعارف فإنما نشأ من اللفظ؛ فإن «زيدا» إذا كان مشتركا بين أشخاص، كان محتملا لأن يطلق على خصوصية كل واحد من تلك الأشخاص؛ لكونه موضوعا بإزاء خصوصية كل واحد منها. وليس هناك معنى كلي، يحتمل أن يتحقق في ضمن أية خصوصية منها، إلا أن يؤول «زيد» بمسمى «بزيد» فيكون حينئذ في حكم النكرات. وكذا احتمال سائر المعارف من أسماء الإشارة، والموصولات وغيرها؛ إنما نشأ من اللفظ أيضا، فإن المعرف «بلام العهد» الخارجي «كالرجل» يصلح أن يطلق على خصوصية كل فرد، من المعهودات الخارجية: إما لأنه موضوع بإزاء تلك الخصوصيات وضعا عاما.

وإما لأنه موضوع لمعنى كلي ليستعمل في جزئياته لا فيه.

وأيا ما كان فالاحتمال ناشئ من اللفظ وإن لم يكن بأوضاع متعددة، كما في «زيد فالاحتمال:

إما من جهة المعنى، كما في النكرات من حيث إنها مشتركة بين أفرادها اشتراكا معنويا.

وإما من جهة اللفظ:

فإما بحسب أوضاع متعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس إلى معانيه نكرة كانت أو معرفة علما أو غيره؛ وإما احتماله بالقياس إلى أفراد معنى واحد فهو ناشئ من المعنى.

وإما بحسب وضع واحد، كما في سائر المعارف.

فإن قلت: ما معنى كون الوضع عاما والموضع له خاصا، قلت: معناه: أن الواضع

---

(1) المصدر نفسه، ص: 239. ينظر الهامش أعلاه.

تصور أمورا مخصوصة باعتبار أمر مشترك بينها، وعين اللفظ بإزاء تلك الخصوصيات دفعة واحدة، كما عين لفظ: «أنا» لكل متكلم واحد، ولفظ: «نحن» له مع غيره، ولفظ: «هذا» لكل مشار إليه مفرد، مذكر، إلى غير ذلك. فالمعتبر في ذلك الوضع، مفهوم عام، وهذا معنى كونه عاما. والموضوع، له خصوصيات أفراد ذلك المفهوم العام؛ فإطلاق: «أنا»، و«أنت»، و«هذا» على الجزئيات المخصوصة بطريق الحقيقة. ولا يجوز إطلاقها على ذلك المفهوم الكلي؛ فلا يقال: «أنا» ويراد به متكلم ما، ولا «أنت» ويراد به مخاطب ما. وبهذا الوجه أمكن تعدد معنى في لفظ واحد من غير اشتراك، وتعدد أوضاع، وإذا تصور الواضع مفهوما كليا، وعين اللفظ بإزائه، كان كل من الوضع والموضوع له عاما. وإذا تصور معنى جزئيا، وعين اللفظة كان كل منهما خاصا. وأما كون الوضع خاصا، والموضوع له عاما فغير معقول.

قال: ومنه قوله تعالى[1]: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ﴾[2].

أقول: قال في الكشاف: «فإن قلت: هلا قيل: وما من دابة ولا طائر، إلا أمم أمثالكم وما معنى زيادة قوله: ﴿ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ و﴿ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ﴾ ؟ قلت: معنى ذلك زيادة التعميم والإحاطة، كأنه قيل: وما من دابة قط في جميع الأرضين السبع، وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها»[3].

توجيه ذلك: أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، لكن يجوز أن يراد بها هاهنا دواب أرض واحدة، وطيور جو واحد؛ فيكون استغراقا عرفيا، فذكر وصف نسبته إلى جميع دواب أية أرض كانت، وطيور أي جو كان على السواء. فاتضح أن الاستغراق حقيقي، يتناول كل دابة من دواب الأرضين السبع، وكل طائر من طيور الآفاق والأقطار المختلفة؛ فظهر بذلك معنى زيادة التعميم والإحاطة.

ويرد على ذلك أن النكرة في سياق النفي، تدل على كل فرد فرد، فلا يصح الإخبار عنها بقوله: ﴿ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾ ؛ لأن كل فرد لا يكون أمما، وكذا إن أريد بها كل نوع

(1) قال التفتازاني: "وقد يكون الوصف لبيان المقصود، وتفسيره كما سيأتي، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ﴾ [الأنعام: 38] حيث وصف دابة وطائر بما هو من خواص الجنس؛ لبيان أن القصد فيهما إلى الجنس دون الفرد، وبهذا الاعتبار أفاد هذا الوصف زيادة التعميم والإحاطة". المطول، ص: 239.

(2) الأنعام 6 / 38.

(3) الكشاف، 2 / 21.

نوع؛ لأن كل نوع أمة واحدة، لا أمم. وجوابه: أنها محمولة هاهنا على المجموع من حيث هو مجموع، وإن كان خلاف الظاهر، بقرينة الخبر.

وإلى السؤال والجواب أشار في **الكشاف** بقوله: «فإن قلت: كيف قيل: ﴿ إِلَّآ أُمَمٌ ﴾ مع إفراد الدابة والطائر؟

[فإن] [1] قلت: لما كان قوله[تعالى] [2]: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ ﴾ [3] دالا على معنى الاستغراق ومغنيا عن أن يقال: وما من دواب ولا طير، حمل قوله: ﴿ إِلَّآ أُمَمٌ ﴾ على المعنى» [4].

وقال في **المفتاح**: «ذكر ﴿ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ مع دابة، و﴿ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ﴾ مع طائر؛ لبيان أن القصد من لفظ: «دابة»، ولفظ: «طائر» إنما هو إلى الجنسين وتقريرهما» [5].

وعلى هذا القول، لا إشكال في الخبر؛ لأن الخبر إنما هو عن الجنسين، كأنه قيل: «وما من جنس من هذين الجنسين إلا أمم أمثالكم» . ولا يتصور زيادة تعميم وإحاطة بسبب الوصف؛ لأن الجنس مفهوم واحد، و**الشارح** توهم اتحاد كلامي **الشيخين**؛ فأضاف: إفادة الوصف(زيادة التعميم والإحاطة) [6] إلى كلام **المفتاح**.

قال: والمفرد الذي يسبك من الجملة نكرة؛ لأنه إنما يكون باعتبار الحكم الذي يناسبه التنكير [7].

---

(1) الزيادة من الكشاف، 2 / 21.
(2) الزيادة من الكشاف، 2 / 21.
(3) الأنعام 6 / 38.
(4) الكشاف، 2 / 21.
(5) مفتاح العلوم، ص: 285.
(6) المطول، ص: 239.
(7) قال التفتازاني: "واعلم أن الوصف قد يكون جملة، ويشترط فيه تنكير الموصوف؛ لأن الجمل التي لها محل من الإعراب تجب صحة وقوع المفرد موقعها، **والمفرد الذي يسبك من الجملة نكرة؛ لأنه إنما يكون باعتبار الحكم الذي يناسبه التنكير** وينبغي أن يكون هذا مراد من قال إن الجملة نكرة وإلا فالتعريف والتنكير من خواص الاسم، ويجب في تلك الجملة أن تكون خبرية كالصلة؛ لأن الصفة تجب أن يعتقد المتكلم أن المخاطب عالم باتصاف الموصوف بمضمونها قبل ذكرها، وإنما يجيء بها ليعرف المخاطب الموصوف، ويميزه عنده بما كان يعرفه قبل من اتصافه بمضمون تلك الصفة، فيجب كونها جملة متضمنة للحكم المعلوم للمخاطب حصوله قبل ذكرها، والإنشائية ليست كذلك، فوقوعها صفة أو صلة إنما يكون بتقدير القول". المصدر نفسه، ص: 239.

أقول: أراد بالحكم المحكوم به، وإطلاق الحكم عليه متعارف عند النحاة. وإنما قال: يناسبه التنكير؛ لأنه قد يجيء معرفة كما في «زيد قائم» . وأوله الشيخ ابن الحاجب[1] بأنه في معنى: «زيد محكوم عليه بالقيام»؛ فعاد الحكم نكرة.

قال: ثم قال وإنما جاءت النار هاهنا معرفة، وفي سورة التحريم نكرة؛ لأن الآية في سورة التحريم نزلت أولا بمكة[2]

أقول: أورد عليه أنه صرح في أول سورة التحريم بأنها مدنية. وقد سبق منه أيضا أن المصدر بـــ «يا أيها الناس» مكي، وبـــ «يا أيها الذين آمنوا» مدني.

قال: قلنا: يمكن أن يقال إلخ[3].

أقول: وقد يقال: إن العلامة تصدى لبيان وجه تنكير النار في إحدى الآيتين، وتعريفها في الأخرى؛ كما دل عليه قوله: (وإنما جاءت النار هاهنا معرفة وفي سورة التحريم نكرة) [4]. وبين ذلك بأن الآية في سورة التحريم، نزلت أولا بمكة، فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة، ثم جاءت في سورة البقرة مشارا بها إلى ما عرفوه أولا بمكة.

---

(1) قال ابن الحاجب: "وقال قوم: إنما جاز في الدار رجل لأن الخبر في معنى الصفة، لأنا حكمنا عليه قبل ذكره فلم يأت إلا بعد أن صار كأنه موصوف، ألا ترى أن الفاعل لما كان الحكم عليه مقدما جاء معرفة أو جاء نكرة...". الإيضاح في شرح المفصل، 1 / 187.

(2) قال التفتازاني:". . . [ينظر هامش: 7 في الصفحة أعلاه] والإنشائية ليست كذلك، فوقوعها صفة أو صلة إنما يكون بتقدير القول. فإن قيل: قد ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ ﴾ [النساء: 72] بأن التقدير لمن أقسم بالله ليبطئن، والقسم وجوابه صلة: من.

قلنا: مراده أن الصلة هو الجواب المؤكد بالقسم، وهو جملة خبرية محتملة للصدق والكذب، ولذا يقال في تأكيد الإخبار: والله لزيد قائم، والإنشاء إنما هو نفس الجملة القسمية، مثل قولنا: والله أقسم بالله ونحو ذلك، وهذا كما أن الشرطية خبرية بخلاف الشرط.

فإن قيل: في كلامه أيضا ما يشعر بأن وجوب العلم إنما هو في الصلة دون الصفة؛ حيث ذكر في قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾ [البقرة: 24] **ثم قال وإنما جاءت النار هاهنا معرفة، وفي سورة التحريم نكرة؛ لأن الآية في سورة التحريم نزلت أولا بمكة فعرفوا** منها نارا موصوفة بهذه الصفة، ثم جاءت في سورة البقرة مشارا بها إلى ما عرفوه بها أولا [وهو نقل لكلام الزمخشري، الكشاف، 1 / 102].

قلنا: يمكن أن يقال: الوصف يجب أن يكون معلوم التحقق عند المخاطب، والخطاب في سورة التحريم للمؤمنين، وهم قد علموا ذلك بسماع من النبي، والمشركون لما سمعوا الآية علموا ذلك فخوطبوا في سورة البقرة". المصدر نفسه، ص: 240.

(3) نفسه، ص: 240، ينظر الهامش أعلاه.

(4) نفسه، ص: 240.

والمتبادر من هذه العبارة أن النار الموصوفة إنما نزلت في سورة التحريم نكرة؛ لأنهم لم يعرفوها فحقها التنكير، ونزلت في سورة البقرة معرفة؛ لأنهم عرفوها من هناك، فحقها التعريف.

فإن حمل كلامه على ذلك، ظهر منه ما تصدى لبيانه، ولزم أن لا يجب عنده كون الصفة معلومة التحقق عند المخاطب. وإن أول بما ذكر في **الشرح** فات غرضه؛ لأن المخاطب في سورة التحريم لما كان عالما بالنار الموصوفة، بسماع من النبي عليه السلام، كما أن المخاطب في سورة البقرة عالم بها بسماع الآية. فلم نكرت في الأولى وعرفت في الثانية؟

فإن وجه بقصد التهويل في التنكير، وقصد التنويه في التعريف، وكل منهما يناسب مقامه؛ كان توجيها آخر لا بيانا لكلام **الكشاف**(1)، ودفعا لما يتوجه عليه من اختصاص الصلة بوجوب المعرفة.

توكيد المسند إليه:

قال: لكن فرق بين القصد إلى مجرد التقرير، والقصد إلى دفع التوهم (2). أقول: إنما قال مجرد التقرير، تنبيها على أن قصد التقرير يجامع مع قصد دفع التوهم؛ وذلك لأن تكرير اللفظ يفيد تقرير معناه وتحقيقه في ذهن السامع، فربما كان مقصودا بنفسه، وربما كان وسيلة إلى دفع التوهم.

قال: ولو سلم(3) أنه أراد ذلك (4).

(1) الكشاف، 1 / 102. قال فيه: "...وتهويل شأن العناد بإنابة اتقاء النار منابه، وإبرازه في صورته، مشيعا ذلك بتهويل صفة النار وتفظيع أمرها".

(2) قال التفتازاني: "[وأما توكيده فللتقرير] أي: تقرير المسند إليه، أي: تحقيق مفهومه ومدلوله، أعني: جعله مستقرا محققا ثابتا؛ بحيث لا يظن به غيره، نحو: جاءني زيد زيد، إذا ظن المتكلم غفلة السامع عن سماع لفظ المسند إليه، أو حمله على معناه، ومثل هذا وإن أمكن حمله على دفع توهم التجوز أو السهو، **لكن فرق بين القصد إلى مجرد التقرير، والقصد إلى دفع التوهم** على ما أشار إليه صاحب المفتاح، حيث قال بعد ذكر دفع التوهم: وربما كان القصد إلى مجرد التقرير كما يطلعك عليه فصل اعتبار التقديم والتأخير مع الفعل". المطول، ص: 240.

(3) يعني: أنه لو سلم أن السكاكي أراد أن المفيد لتقرير الحكم هو التكرير.

(4) قال التفتازاني: "وذكر العلامة في شرح المفتاح أن المراد مجرد تقرير الحكم ولم يبين أن أي موضع من بحث التقديم والتأخير يطلعنا عليه، وهو خلاف ما صرحوا به، في نحو: لا تكذب أنت، من أن تأكيد المسند إليه غنما يفيد مجرد تقرير المحكوم عليه دون الحكم.

فإن قيل: إنه لم يرد التأكيد الصناعي، بل مجرد التكرير، نحو: أنا عرفت، وأنت عرفت، فإنه يفيد تقرير الحكم وتقويته. قلنا: لا نسلم أن المفيد لتقرير الحكم هو التكرير، بل التقديم، ألا يرى إلى =

أقول: توجيه كلام **العلامة** بما ذكره من أن **السكاكي** لم يرد التأكيد الصناعي، بل مجرد التكرير، نحو: «أنا عرفت» و«أنت عرفت»؛فإنه يفيد تقرير الحكم وتقويته[1]. ويتضمن الحكم بأن الحوالة التي في كلامه ليست على ظاهرها،وأنه أراد أن الاطلاع المذكور واقع بقرب ذلك الفصل،وإنما أسنده إليه توسعا.

فقول **الشارح** (ولو سلم): إشارة إلى أنا لا نسلم أنه أراد بقوله: (كما يطلعك) [2] عليه ما هو خلاف ظاهره، بل هو مجرى على حقيقته؛ فيبطل ذلك التوجيه. ولو سلمنا أنه أراد به خلاف ظاهره، فليجعل كلامه إشارة إلى ما ذكره في نحو: «لا تكذب أنت»؛ إذ لا يلزم منه حمل التأكيد على غير الاصطلاحي. ولا يرد عليه أن التقرير مستفاد من التقديم[3]، ولا أن التعرض للتخصيص كان أولى، بل ليس فيه إلا مخالفة ظاهر الحوالة.

قال: والأظهر إلخ [4].

أقول: إنما كان أظهر؛ لأن الحوالة على ذلك الفصل صريحة، فينبغي أن تراعى، وقد أورد في ذلك الفصل هذا البحث الذي يناسب التأكيد الاصطلاحي. ولا يلزم على هذا

=

تصريحهم بأنه ليس في نحو: عرفت أنا، عرفت أنت تقرير الحكم، وهو إنما هو لمجرد تقرير المحكوم عليه على أن السكاكي لم يورد تحقيق تقوي الحكم في فصل التقديم والتأخير مع الفعل، بل في آخر بحث تأخير المسند إليه، **فلو سلم أنه أراد ذلك** فليكن قوله: كما يطلعك إشارة إلى ما ذكره في نحو: لا تكذب أنت من أنه لمجرد تقرير المحكوم عليه دون الحكم، كما يجعل قوله في الإيضاح ــ كما سيأتي ــ إشارة إلى هذا، ولو سلم فكان ينبغي أن يتعرض للتخصيص، بل هو أولى بالتعرض؛ لأنه الذي يعتبر فيه المسند إليه مؤخرا على أنه تأكيد، ثم قدم للتخصيص **والأظهر** أن قول السكاكي كما يطلعك إشارة إلى ما أورده في فصل اعتبار التقديم والتأخير، مع الفعل من أن نحو: أنا سعيت في حاجتك وحدي أو لا غيري تأكيد وتقرير للتخصيص الحاصل من التقديم، وإيراده في هذا المقام مثل إيراد كل رجل عارف، وكل إنسان حيوان في التأكيد لدفع توهم عدم الشمول، مع أنه ليس في شيء من التأكيد الاصطلاحي؛ ولهذا غير أسلوب الكلام، ومثل هذا كثير في كتابه، ولا حاجة إلى حمل كلام المصنف على ذلك، كيف وهو يعترض على السكاكي في أمثال هذه المقامات؟!

وبهذا يظهر أن ما يقال ــ من أن معنى كلامه أن توكيد المسند إليه يكون لتقرير الحكم، نحو: أنا عرفت، أو تقرير المحكوم عليه نحو: أنا سعيت في حاجتك وحدي، أو: لا غيري ــ غلط فاحش عن ارتكابه غنية بما ذكرنا من الوجه الصحيح". المطول، ص: 241.

(1) مفتاح العلوم، ص: 285.

(2) ينظر، مفتاح العلوم، ص: 285، والمطول، ص: 241.

(3) مفتاح العلوم، ص: 285.

(4) المطول، ص: 241، ينظر الهامش: 4، في الصفحة أعلاه.

التوجيه شيء، إلا أن السكاكي أشار في باب: التأكيد الاصطلاحي[1] إشارة إجمالية إلى ما ليس تأكيدا اصطلاحيا، ولا بأس به فإنه يصرح في كثير من الأبواب بأمثلة مما ليس منها بل يناسبها.

قال: ولا يدفع هذا التوهم بالتأكيد المعنوي، وهو ظاهر[2].

أقول: فإنه إذا قال: «جاءني زيد نفسه» احتمل أنه أراد أن يقول: جاءني «عمرو نفسه» فنسيها فتلفظ «بزيد» مكان «عمرو».

قال: لئلا يتوهم أن بعضهم لم يجئ إلا أنك لم تعتد بهم[3].

أقول: أي: «أطلقت القوم» وأردت بهم من عدا ذلك البعض، كأنهم هم: «القوم»؛ فالتأكيد يدفع توهم عدم الشمول في لفظ «القوم.

قال: أو أنك جعلت الفعل الواقع من البعض، كالواقع من الكل؛ بناء على أنهم في حكم شخص واحد[4].

أقول: وذلك لتعاونهم واشتباك مصالحهم، واشتراك مضارهم ورضاء كلهم بما فعله بعضهم. وعلى هذا الوجه لا يكون توهم عدم الشمول في لفظ «القوم؛ إذ علم أنه أراد به «الكل»، لكن توهم أن الفعل المنسوب إلى «الكل» لم يصدر عنهم بل عن بعضهم، وإنما نسب إلى «كلهم» لما ذكرنا. فالظاهر أن في الكلام حينئذ مجازا إسناديا، وفي كون التأكيد بـــ«كل» وأخواته دفعا لتوهم هذا المجاز؛ بحيث فإنك إذا قلت: «جاءني القوم كلهم»، يفهم منه الإحاطة والشمول في «آحاد القوم» قطعا، ولا يلزم من ذلك إحاطة النسبة وشمولها لتلك الآحاد. ألا ترى أن قولك: «كل القوم فعلوا كذا»، يفيد شمول الآحاد، ومع

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 339.

(2) قال التفتازاني: "...[أو] لدفع توهم [السهو] نحو: جاءني زيد زيد، لئلا يتوهم أن الجائي عمرو، وإنما ذكر زيدا على سبيل السهو، **ولا يدفع هذا التوهم بالتأكيد المعنوي**، وهو ظاهر". المطول، ص: 242.

(3) قال التفتازاني: "[أو] لدفع [عدم الشمول] نحو: جاءني القوم كلهم أو أجمعون؛ **لئلا يتوهم أن بعضهم لم يجئ إلا أنك لم تعتد بهم**، أو **أنك جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل؛ بناء على أنهم في حكم شخص واحد**، كما يقال: بنو فلان قتلوا زيدا، وإنما قتله واحد منهم، وربما يجمع بين كل وأجمعين بحسب اقتضاء المقام كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝﴾ [الحجر: 30] بناء على كثرة الملائكة، واستبعاد سجود جميعهم مع تفرقهم واشتغال كل منهم بشأن؛ وبهذا يزداد التعبير والتقريع على إبليس". المطول، ص: 242.

(4) المطول، ص: 242، ينظر الهامش: 7، في الصفحة أعلاه.

ذلك يحتمل أن يكون الفعل المنسوب إلى جميع الآحاد صادرا عن بعضهم. واعلم أن لنسبة الفعل الواقع من البعض إلى الكل وجها آخر؛ وهو أن يراد وقوعه فيما بينهم، وحينئذ يكون المجاز لغويا: إما في الهيئة التركيبية، وإما في لفظ الفعل. والتأكيد بكل لا يدفع هذا التجوز أيضا فتأمل.

قال: ولا دلالة «لأجمعون» على كون سجودهم في زمان واحد، على ما توهم [1].

أقول: ذكر بعض الأئمة الحنفية في أصول الفقه، أن فائدة ﴿ أَجْمَعُونَ ﴾ في الآية، الدلالة على أنهم عن آخرهم اجتمعوا في زمان واحد على السجود. كأنه قيل: «سجدوا كلهم مجتمعين»، وفي ذلك زيادة تقريع وتعيير لإبليس؛ لأن الجمعَ الغفير إذا اجتمعوا على امتثال المأمور به في زمان واحد، ولم يتخلف أحد منهم عن ذلك الزمان، كأن مخالفتهم أبعد عن الحق، وأبعد في الذم. واعترض عليه بوجهين:

الأول: أنه يقتضي وقوع ﴿ أَجْمَعُونَ ﴾ حالا، مع كونه مرفوعا، ومعرفة.

والثاني: ما أشار إليه الشارح وهو أن أجمعون في التأكيد بمعنى: «كل»[2]، ولو كرر «كل» لم يفد الاجتماع في الزمان قطعا، وكذا ما هو بمعناه.

والجواب عن الأول: أن قوله: (كأنه قيل سجدوا كلهم مجتمعين) [3] بيان لحاصل المعنى لا توجيه للإعراب؛ وعن الثاني: أنه وإن كان بمعنى: «كل»، إلا أن له أصل اشتقاق يدل على الاجتماع، فلا يبعد أن يلاحظ ذلك كما يلاحظ المعاني الأصلية في الكنى كما مر.

قال: وهاهنا بحث وهو أن ذكر عدم الشمول إنما هو زيادة توضيح وإلا فهو من

---

(1) قال التفتازاني: "وربما يجمع بين كل وأجمعين بحسب اقتضاء المقام كقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: 30] بناء على كثرة الملائكة، واستبعاد سجود جميعهم مع تفرقهم واشتغال كل منهم بشأن؛ وبهذا يزداد التعيير والتقريع على إبليس.

ولا دلالة (لأجمعون) على كون سجودهم في زمان واحد، على ما توهم. وهاهنا بحث، وهو أن ذكر عدم الشمول إنما هو زيادة توضيح، وإلا فهو من قبيل دفع توهم التجوز؛لأن كلهم مثلا إنما يكون تأكيدا إذا كان المتبوع دالا على الشمول، ومحتملا لعدم الشمول على سبيل التجوز، وإلا لكان تأسيسا، ولذا قال الشيخ عبد القاهر - رحمة الله عليه -: ولا نعني بقولنا: يفيد الشمول أنه يوجبه من أصله، وأنه لولاه لما فهم شمول اللفظ، وإلا لم يسم تأكيدا، بل المراد أنه يمتنع أن يكون اللفظ المقتضي للشمول مستعملا على خلاف ظاهره، ومتجوزا فيه، انتهى كلامه". المطول، ص: 242.

(2) المصدر نفسه، ص: 242.

(3) نفسه، ص: 242.

قبيل دفع توهم التجوز[1].

أقول: هذا إنما يصح إذا أريد بالتجوز، ما يتناول العقلي واللغوي. وأما إذا خص بالتجوز العقلي كما يشعر به كلام السكاكي حيث قال: «وأما الحالة التي تقتضي تأكيده، فهي: إذا كان المراد أن لا يظن بك السامع في حكمك ذلك تجوزا أو سهوا أو نسيانا»[2]. فلا بد من التعرض لعدم الشمول؛ فإنه تجوز لغوي لم يندرج في التجوز المذكور على هذا التقدير.

قال: بل الأولى أنه لدفع توهم أن يكون الجائي واحدا منهما والإسناد إليه إنما وقع سهوا[3].

أقول: يمكن أن يقال فعلى هذا جاز أن يراد بكل دفع توهم أن المجيء كان من البعض والإسناد إلى الكل إنما وقع سهوا.

بيان المسند إليه:

قال: فلا يلزم كون الثاني أوضح إلخ [4].

أقول: كما إذا فرض أن كنية زيد مشتركة بين عشرين، واسمه بين ثلاثين، متغايرين لأولئك. فإذا أتبع الاسم الكنية عطف بيان لها أفاد إيضاحها، وإن كانت الكنية أوضح من الاسم حان الانفراد. وكذا لا يلزم أن يكون الثاني أشهر من الأول؛ فإن زيدا إذا اشتهر بكنيته أكثر من اشتهاره باسمه، مع كون الكنية مشتركة دون الاسم، فإذا جعل الاسم عطف بيان لها، أوضحها مع أن المتبوع أشهر.

---

(1) المطول، ص: 242، ينظر الهامش: 2 في الصفحة أعلاه.

(2) مفتاح العلوم، ص: 284-285.

(3) قال التفتازاني: "... وأما نحو: جاءني الرجلان كلاهما، ففي كونه لدفع توهم عدم الشمول نظر؛ لأن المثنى نص في مدلوله لا يطلق على الواحد أصلا، فلا يتوهم فيه عدم الشمول، بل الأولى أنه لدفع توهم أن يكون الجائي واحدا منهما والإسناد إليه إنما وقع سهوا.
وإذا توهم السامع أن الجائي رسولان لهما أو أحدهما نفسه ورسول الآخر، فلا يقال لدفعه: جاءني الرجلان كلاهما، بل أنفسهما أو عينهما، وكذا إذا توهم أن الجائي أحدهما والآخر محرض وباعث، ونحو ذلك فإنما يدفع ذلك بتأكيد المسند؛ لأن توهم التجوز إنما وقع فيه". المطول، ص: 242.

(4) قال التفتازاني: "[وأما بيانه] أي تعقب المسند إليه بعطف البيان فلإيضاحه باسم مختص به نحو: قدم صديقك خالد فلا يلزم كون الثاني أوضح لجواز أن يحصل الإيضاح من اجتماعهما". المطول، ص: 243.

قال: وإن كان البيان حاصلا بدونه(1).

أقول: وذلك لأن «عادا» اسم علم لهم، مخصوص بهم، فليس هناك إبهام محقق يحتاج في دفعه إلى عطف بيان.

قال: أن يوسموا بهذه الدعوة إلخ (2).

أقول: يريد أن عطف البيان هاهنا جعل هذه الدعوة سمة لازمة لهم، بحيث لا مجال أن يتوهم كونها في حق غيرهم؛ وذلك أنه لو قدر اشتباه:

إما من اشتراك الاسم بينهم وبين غيرهم.

وإما من جواز إطلاق اسمهم على غيرهم؛ لمشاركتهم إياهم فيما اشتهروا به من العتو والعناد، كثمود ولذلك قيل عادا الأولى.

لاندفع ذلك الاشتباه بعطف البيان، فعطف البيان هاهنا لدفع الإبهام التقديري اعتناء بالمقصود، وحفظا له عن شائبة توهم غيره؛ فلذلك صارت الدعوة فيهم أمرا محققا، لا شبهة فيه بوجه من الوجوه.

قال: لا يلزم البتة أن يكون اسما مختصا بمتبوعه (3).

أقول: أي: لا يجب اختصاصه به على الإطلاق، وأما الاختصاص بوجه ما فلا بد منه، وأقله بالقياس إلى بعض ما يطلق عليه لفظ المتبوع:

إما تحقيقا: إن قصد بعطف البيان إزالة إبهام محقق.

وإما تقديرا: إن قصد به دفع إبهام مقدر.

---

(1) قال التفتازاني: "وفائدة عطف البيان لا تنحصر في الإيضاح كما ذكر صاحب الكشاف أن البيت الحرام في قوله تعالى: ﴿ ۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ ﴾ [المائدة: 97] عطف بيان جيء بع للمدح، لا للإيضاح كما تجيء الصفة لذاك، وذكر في قوله تعالى: ﴿ أَلَا بُعْدًا لِّعَادٍ قَوْمِ هُودٍ ﴾ [هود: 60] أنه عطف بيان لعاد.

وفائدته وإن كان البيان حاصلا بدونه أن يوسموا بهذه الدعوة وسما، وتجعل فيهم أمرا محققا، لا شبهة فيه بوجه من الوجوه...". المطول، ص: 243.

(2) المصدر نفسه، ص: 243، ينظر الهامش أعلاه.

(3) قال التفتازاني: "ومما يدل على أن عطف البيان لا يلزم البتة أن يكون اسما مختصا بمتبوعه ما ذكروه في قوله:

والمؤمن العائذات الطير يمسحها ركبان مكة بين الغيل والسند

أن الطير عطف بيان، وكذا كل صفة أجري عليها الموصوف، نحو: جاءني الفاضل الكامل زيد، فالأحسن أن الموصوف فيه عطف بيان، لما فيه من إيضاح الصفة المبهمة، وفيه إشعار بكونه علما في هذه الصفة". نفسه، ص: 243.

نعم إذا قصد به المدح لم يجد الاختصاص أصلا، لا مطلقا ولا من وجه.

قال: فالأحسن أن الموصوف فيه عطف بيان؛ لما فيه من إيضاح الصفة المبهمة، وفيه إشعار بكونه علما في هذه الصفة[1].

أقول: جعل صاحب الكشاف ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ ﴾[2] بدلا من ﴿ ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾[3] وشبهه بقولك: «هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم؟ فلان»[4]، وقال فيه إشعار[5] بكونه علما في الكرم والفضل. فأشار الشارح بقوله: (فالأحسن) إلى أن جعل فلان عطف بيان، أحسن من جعله بدلا؛ لوجهين:

الأول: أنه يوضح تلك الصفة المبهمة، والإيضاح من شأن عطف البيان دون البدل.

والثاني: أن لا شعار بكونه علما فيما ذكر، إنما يتفرع من جعل فلان تفسيرا للأكرم الأفضل، كما اعترف به حيث قال: «وأوقعت فلانا تفسيرا وإيضاحا للأكرم الأفضل فجعلته علما في الكرم والفضل»[6].

ولا شك أن لإيضاح المتبوع وتفسيره، فائدة عطف البيان دون البدل، ولك أن

---

(1) المطول، ص: 243، ينظر الهامش: 3، في الصفحة أعلاه. وتمام كلامه: "فإن قلت: قد أورد المصنف قوله تعالى: ﴿ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ ﴾ [النحل: 51] في باب الوصف وذكر أنه للبيان والتفسير، وأورده السكاكي في باب عطف البيان مصرحا بأنه من هذا القبيل، فما الحق في ذلك؟ قلت: ليس في كلام السكاكي ما يدل على أنه عطف بيان صناعي، لجواز أن يريد أنه من قبيل الإيضاح والتفسير، وإن كان وصفا صناعيا، ويكون إيراده في هذا البحث مثل إيراد كل رجل عارف، وكل إنسان حيوان، في بحث التأكيد على ما هو دأب السكاكي، ويكون مقصوده انه وصف صناعي جيء به للإيضاح والتفسير لا للتأكيد، مثل: أمس الدابر، على ما وقع في كلام النحاة. وتقرير ذلك أن لفظ إلهين حامل لمعنى الجنسية، أعني الإلهية، ومعنى العدد أعني الاثنينية، وكذا لفظ إله حامل لمعنى الجنسية والوحدة، والغرض المسوق له الكلام في الأول النهي عن اتخاذ الاثنين من الإله، عن اتخاذ جنس الإله، وفي الثاني إثبات الواحد من الإله لا إثبات جنسه، فوصف إلهين باثنين، وإله بواحد إيضاحا لهذا الغرض، وتفسيرا، وهذا الذي قصده صاحب الكشاف، حيث قال: الاسم الحامل لمعنى الإفراد والتثنية دال على أن المعنى به منهما، والذي يساق له الحديث هو العدد شفع بما يؤكده هذا كلامه". المصدر نفسه، صص: 243 - 244.

(2) الفاتحة 1 / 7.

(3) الفاتحة 1 / 6.

(4) الكشاف، 1 / 16.

(5) قال: "والإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه وتفسيره: صراط المسلمين". المصدر نفسه، 1 / 15 -16.

(6) نفسه، 1 / 15.

تقول: إنه اختار البدل في الآية وذكر له فائدتين:

الأولى: توكيد النسبة بناء على أن البدل «في حكم تكرير العامل»[1].

والثانية: «الإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه وتفسيره: صراط المسلمين؛ ليكون ذلك شهادة لصراطهم بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده»[2]. ولا خفاء أن هاتين الفائدتين مطلوبتان في الآية الكريمة، فوجب أن يختار فيها البدل؛ لأن الفائدة الأولى مختصة به، وأما الثانية فتحصل منه أيضا. إذا قد يقصد ببدل الكل تفسير المتبوع وإيضاحه كما سيأتي، إلا أن ذلك لا يكون مقصودا أصليا منه، كما في عطف البيان؛ وإنما شبهه بقولك: «هل أدلك» . لا، مطلقا، بل إذا كان واردا في مقام يقصد فيه تكرير النسبة، وإيضاح المتبوع معا، وهناك يتعين البدل أيضا. ولا يجوز عطف البيان فضلا عن أن يكون أحسن، ولا بد من اعتبار هذا التقييد في المشبه به؛ ليوافق المشبه ويحصل به غرضه.

الإبدال من المسند إليه:

قال: وفي لفظ المفتاح إيماء إلى ذلك[3].

أقول: أي: إلى أن المبدل منه مسند إليه بحسب الظاهر، والبدل مسند إليه في الحقيقة. فإنه قال: «وأما الحالة التي تقتضي البدل عنه، فهي: إذا كان المراد نية تكرير الحكم، وذكر المسند إليه بعد توطئة ذكره»[4].

والضمير في قوله: «عنه» راجع إلى المسند إليه، فدل على أن المبدل منه مسند إليه. وقوله: «وذكر المسند إليه بعد توطئة ذكره» يدل على أن المبدل إليه، والمبدل منه توطئة؛ فيكون المبدل منه مسند إليه بحسب الظاهر، والبدل مسند إليه بحسب الحقيقة.

قال: وهو الذي يكون ذاته بعضا إلخ[5].

---

(1) الكشاف، 1 / 15.

(2) المصدر نفسه، 1 / 15 - 16.

(3) قال التفتازاني: "[وأما الإبدال منه] أي: من المسند إليه، وفي هذا إشعار بأن المسند إليه إنما هو المبدل منه، وهذا بالنظر إلى الظاهر، حيث يجعلون الفاعل في: جاءني أخوك زيد، هو أخوك، وإلا فالمسند إليه في التحقيق هو البدل، **وفي لفظ المفتاح إيماء إلى ذلك**". المطول، ص: 245.

(4) مفتاح العلوم، ص: 285.

(5) المطول، ص: 246. قال التفتازاني: "...[فلزيادة التقرير نحو: جاءني أخوك زيد] في بدل الكل، وهو الذي يكون ذاته عين المبدل منه، وإن كانا مفهوماهما متغايرين. [وجاء القوم أكثرهم] في بدل البعض، وهو **الذي يكون ذاته بعضا** من ذوات المبدل منه، وإن لم يكن مفهومه بعضا من =

أقول: قد يتوهم عكس ذلك قسما خامسا من البدل؛ يسمى: ببدل الكل من البعض، ويمثل له بقوله:

نظر الله أعظما دفنوها بسجستان طلحة الطلحات

وبنحو قولك: «نظرت إلى القمر فلكه» إذا جعل «القمر» جزءا من «الفلك» وأنت تعلم أن ذلك إثبات باب بما يحتمل غيره.

قال: وسكت عن بدل الغلط؛ لأنه لا يقع في فصيح الكلام[1].

أقول: منهم من فصل وقال: الغلط على ثلاثة أقسام[2]:

غلط صريح محقق: كما إذا أردت أن تقول: «جاءني حمار» فسبقك لسانك إلى «رجل»، ثم تداركته فقلت: «حمار».

وغلط نسيان: وهو أن تنسى المقصود، فتعمد ذكر ما هو غلط، ثم تتداركه بذكر المقصود:

فهذان لا يقعان في فصيح الكلام، ولا فيما يصدر عن روية وفطانة، وإن وقع في كلام؛ فحقه الإضراب عن الأول المغلوط فيه، بكلمة: «بل».

وغلط بداء: وهو أن تذكر المبدل منه عن قصد، ثم تتوهم أنك غالط، وهذا معتمد الشعراء كثيرا مبالغة وتفننا.

وشرطه أن ترتقي من الأدنى إلى الأعلى، كقولك: «هند نجم بدر»، كأنك وإن كنت معتمدا لذكر «النجم»، تغلط نفسك وترى أنك لم تقصد إلا تشبيهها بـــ«البدر»، وكذا قولك: «بدر شمس» . وادعاء الغلط هاهنا وإظهاره،أبلغ في المعنى من التصريح بكلمة «بل»، ولو ذكر لهذا مثالا بما وقع في كلامهم لكان أولى.

قال: والنكتة فيه الإيماء إلى أن البدل هو المقصود إلخ [3].

=

مفهومه، فنحو إلهين اثنيـــن إذا جعلناه بدلا يكون بدل الكل دون البعض؛ لأن ما صدق عليـــه اثنين هو عين ما صدق عليه إلهين". نفسه، صص: 245 - 246.

(1) نفسه، ص: 246.

(2) جعل ابن عصفور(-669هـــ) هذه الأقسام الثلاثة، التي خصها الشريف الجرجاني ببدل الغلط، من جملة أقسام البدل الستة، وجعل بدل الغلط قسما منها. قال: والبدل ستة أنواع: بدل شيء من شيء، وبدل بعض من كل، وبدل اشتمال، وبدل بداء، وبدل غلط، وبدل نسيان. ينظر، المقرب، ص: 321 -322.

(3) قال التفتازاني: "فإن قلت: لم قال [القزويني] هنا: لزيادة التقرير، وفي التأكيد: للتقرير؟ قلت: قد أخذ هذا من لفظ المفتاح بناء على عادته في افتنانه في الكلام، وهو من إضافة المصدر إلى

=

أقول: فإن قلت: ماذا تفعل بقوله في **المفتاح**: «وأما الحالة التي تقتضي بيانه وتفسيره، فهي إذا كان المراد زيادة إيضاحه بما يخصه من الاسم»[1] فعلى قياس ما ذكر من النكتة في البدل، يكون الإيضاح في عطف البيان مقصودا بالتبعية، وهو فاسد قطعا. قلنا: يدفع هذا التوهم أنه يجعل الزيادة في عطف البيان، محمولة على المراد خبرا عنه، ولعل الفائدة في ذكرها هاهنا، أنه قد ذكر التوابع على تنكير المسند إليه؛ فكان كلامه بالذات في بيان توابع المعارف، وهي لا تخلو عن إيضاح ما، لما قصد بها. فيكون المقصود بعطف البيان فيها زيادة الإيضاح، **والمصنف** لما قدم مباحث التنكير على التوابع، اقتصر في عطف البيان على ذكر الإيضاح[2].

قال: فائدة البدل التوكيد؛ لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار [3].

أقول: أراد تثنية ذكر المنسوب إليه، حيث ذكر أولا مجملا وثانيا مفصلا. وتكرير النسبة، بتكرير العامل حكما، يدلك على ذلك عبارته سابقا ولاحقا. وأما قوله: (والإشعار) فمرفوع عطفا على التوكيد، أي: فائدة البدل التوكيد من وجهين. والإشعار قد يروى مجرورا، على معنى: إن التوكيد في هذا البدل من وجوه ثلاثة.

قال: وأما في الاشتمال؛ فلأن المتبوع فيه يجب أن يكون بحيث يطلق ويراد به التابع إلخ[4].

=

المعمول، أو إضافة البيان أي: الزيادة التي هي التقرير **والنكتة فيه الإيماء إلى أن البدل هو المقصود**بالنسبة، والتقرير زيادة يقصد بالتبعية بخلاف التأكيد، فإن المقصود منه نفس التقرير، وبيان التقرير في بدل الكل ظاهر، لما فيه من التكرير". المطول، ص: 246.

(1) مفتاح العلوم، ص: 285.

(2) قال القزويني: "وأما بيانه وتفسيره فلإيضاحه باسم مختص، كقولك: قدم صديقك خالد". الإيضاح، ص: 134.

(3) قال التفتازاني: "قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ **وفائدة البدل التوكيد؛ لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار** بأن الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين، وفي بدل البعض والاشتمال باعتبار أن المتبوع مشتمل على التابع إجمالا فكأنه مذكور أولا". المطول، ص: 246.

(4) قال التفتازاني: "قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ وفائدة البدل التوكيد؛ لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين، وفي بدل البعض والاشتمال باعتبار أن المتبوع مشتمل على التابع إجمالا فكأنه مذكور أولا.

أما في البعض فظاهر، **وأما في الاشتمال؛ فلأن المتبوع فيه يجب أن يكون بحيث يطلق ويراد**

=

أقول: لم يرد بذلك أن «زيدا» في المثال المذكور، قد أطلق على علمه مجازا كما يوهمه صدر كلامه. بل أراد أن الإعجاب قد ينسب إلى «زيد» في الظاهر ويفهم منه أن المقصود نسبته إلى بعض صفاته؛ كأنه قيل: «أعجبني شيء من زيد»، ثم بين ذلك بعلمه، فجاء التقرير بسبب التكرير إجمالا وتفصيلا.

قال بعض **النحاة**: إنما سمي بدل اشتمال؛ لاشتمال المتبوع على التابع، لا كاشتمال الظرف على المظروف، بل من حيث كونه دالا عليه إجمالا، ومتقاضيا له بوجه ما، بحيث تبقى النفس عند ذكر الأول، متشوقة إلى ذكر الثاني، منتظرة له، فتجيء بالثاني ملخصا لما أجملت في الأول مبينا له. فظهر بذلك، أن نحو: «جاءني زيد غلامه»، أو«أخوه»، أو«حماره» بدل غلط لا بدل اشتمال؛ كما يشعر به كلام **ابن الحاجب** حيث اكتفى في بدل الاشتمال بمجرد ملابسة بغير الكلية والجزئية[1]، فإن هذا الاكتفاء يقتضي اندراج تلك الأمثلة في بدل الاشتمال، بل صرح في **شرح المفصل** بأن قولك: «ضرب زيد غلامه» من بدل الاشتمال[2].

ويفيدك زيادة توضيح لهذا المعنى ما نقل عن **المبرد**[3] أنه قال: إنما سمي بدل الاشتمال؛ لأن الفعل المسند إلى المبدل منه، يشتمل على البدل ليتم ويفيد؛ فإن «الإعجاب» إذا أسند إلى «زيد» لا يكتفي به من جهة المعنى، فإنه لا يعجبك «لحمه»، و«دمه»، بل معنى فيه. وكذلك «السلب» في: «سلب زيد»؛ فإنه لم يسلب «ذاته» بل

= به **التابع**، نحو: أعجبني زيد إذا أعجبك علمه، بخلاف ضربت زيدا، إذا ضربت غلامه، فنحو: جاءني زيد غلامه أو أخوه أو حماره بدل غلط، ل بدل اشتمال، على ما يشعر به كلام بعض النحاة، **ثم بدل البعض والاشتمال لا يخلو عن إيضاح** البتة؛ لما فيه من التفصيل بعد الإجمال، والتفسير بعد الإبهام". المصدر نفسه، ص: 246.

(1) قال في الإيضاح: "فإن كانت بينه وبين الأول ملابسة فهو بدل الاشتمال، وإن لم يكن فهو بدل الغلط، واختلف في تسمية الاشتمال، فقيل لأن الأول مشتمل على الثاني، وقيل الثاني مشتمل على الأول وليس بمستقيم. وقيل: لاشتمال المعنى عليه، فإنك إذا قلت: أعجبني زيد حسنه فمعنى الكلام مشتمل على نسبة الإعجاب إلى الحسن، فالمشتمل عليه في المعنى هو البدل، ولذلك سمي بدل الاشتمال، وهذا هو الوجه الصحيح ...". 1 / 450.

(2) الإيضاح في شرح المفصل، 1 / 450.

(3) هو أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد، يقول بآراء المدرسة البصرية في النحو تبعا للخليل وسيبويه، من مؤلفاته: الكامل في اللغة، والمقتضب في النحو، وكانت وفاته، سنة: 285هـ. ينظر ترجمته في:

كشف الظنون، 1 / 1382.

شيء منه. وكذلك السؤال عن الشهر الحرام في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾[1] لا يفيد إلا أن يكون عن حكم من أحكامه، بخلاف: «ضربت زيدا عبده» فإنه بدل غلط؛ لأن «ضربت زيدا» مفيد لا يحتاج إلى شيء آخر، وكذلك قولك: «قتل الأمير سيافه»، و«بنى الوزير وكلاؤه»، ليس من بدل الاشتمال؛ إذ شرطه أن لا يستفاد هو من المبدل منه معينا، بل تبقى النفس مع ذكر الأول متوقفة على البيان، للإجمال الذي فيه. ولا إجمال في الأول هاهنا؛ إذ يفهم عرفا من قولك: «قتل الأمير» أن «القاتل سيافه»، وهكذا حال نظائره فلا يجوز فيها الإبدال مطلقا. قال: ثم بدل البعض والاشتمال لا يخلو عن إيضاح إلخ[2].

أقول: أراد تكرير معنى واحد، تقريرا له في ذهن السامع. ويحتمل أن يكون:

الأول أي: التفصيل بعد الإجمال، إشارة إلى بدل البعض؛ فإن الكل جملة الأجزاء، والتفصيل يناسبها.

والثاني أي: التفسير بعد الإبهام، إشارة إلى بدل الاشتمال.

فإن الأول فيه مبهم يحتاج إلى تفسير كما عرفت.

ويحتمل أن يكون الأول نظرا إلى المقصود في نفسه؛ فإنه كان مجملا ثم فصل. والثاني نظرا إلى المخاطب؛ فإنه أبهم عليه المقصود أولا، ثم أزيل إبهامه. وقس على هذا ما ورد عليك من نظائره.

قال: فكان الأحسن أن يقال: «لزيادة التقرير والإيضاح»[3] إلخ[4].

أقول: القول بأن ذكرهما معا أحسن كلام حسن، وأحسن منه أن يشار مع ذلك إلى ما يتفرع على اختلاف العبارة؛ وهو أن **السكاكي** لما جمع بين التقرير والإيضاح ابتدأ في التمثيل ببدل الاشتمال، وأردفه ببدل البعض، وأخر عنهما بدل الكل؛ بناء على أن الإيضاح في بدل الاشتمال، أظهر منه في بدل البعض، كما أنه في بدل البعض أظهر منه في بدل الكل، مع أن الكلام في مخصصات المسند إليه والتخصيص في الأولين أظهر. و**المصنف** لما اقتصر على التقرير، ابتدأ في التمثيل ببدل الكل لظهوره فيه، وعقبه ببدل البعض؛ لأنه أقرب إليه في ذلك من بدل الاشتمال.

---

(1) البقرة 2 / 217.

(2) المطول، ص: 246، ينظر الهامش: 1 في الصفحة أعلاه.

(3) مفتاح العلوم، ص: 285.

(4) قال التفتازاني: "... وقد يكون في بدل الكل إيضاح وتفسير كما مر، **فكان الأحسن أن يقال: «لزيادة التقرير والإيضاح»** كما وقع في المفتاح". المطول، ص: 247.

عطف المسند إليه:

قال: فلتفصيل المسند إليه[1].

أقول: يعني ذكره مفصلا متعددا، قد لوحظ فيه الخصوصيات بوجه ما، كقولك: «جاءني زيد وعمرو»، و«جاءني زيد ورجل آخر»، و«جاءني رجل وامرأة» . ويقابله الإجمال في ذكره، وهو: أن يذكر باعتبار أمر شامل كما في قولك: «جاءني رجلان أو رجال»، وأما نحو قولك: «جاءني رجل ورجل آخر»، فليس من كلام البلغاء، وإن عد منه، فليحمل التفصيل على ذكره متعددا منفصلا بعضه عن بعض في العبارة والذكر.

قال: من غير تعرض لتقدم أو تأخر أو معية إلخ [2].

أقول: فلا يكون فيه تفصيل للمسند، وإشارة إلى تعدده، وامتياز بعضه عن بعض. وأما أن المجيء القائم بأحدهما غير القائم بالآخر؛ فإنما يستفاد من دلالة العقل، دون التركيب؛ لأن مؤداه نسبة مطلق المجيء إليها. ثم العقل يشهد بأن ذلك المطلق يثبت لأحدهما في ضمن فرد، وللآخر في ضمن فرد آخر.

قال: فإن فيه تفصيلا للفاعل إلخ [3].

أقول: فإن قلت: هل فيه تفصيل للمسند؛ حيث عبر عن فعل كل واحد منهما بلفظ على حدة؟ قلت: لا؛ فإن لفظ «جاء» في الجملتين يدل على «مطلق المجيء»، وإنما يفهم تعدده بشهادة العقل.

قال: أو لتفصيل المسند[4].

---

(1) قال التفتازاني: "[وأما العطف] أي: جعل الشيء معطوفا على المسند إليه [**فلتفصيل المسند إليه** مع اختصار، نحو: جاءني زيد وعمرو]؛ فإن فيه تفصيلا للفاعل من غير دلالة على تفصيل الفعل؛ إذ الواو إنما هو للجمع المطلق، أي: لثبوت الحكم للتابع والمتبوع **من غير تعرض لتقدم أو تأخر أو معية** واحترز بقوله: مع اختصار، عن نحو: جاءني زيد، وجاءني عمرو؛ **فإن فيه تفصيلا للفاعل** مع أنه ليس من عطف المسند إليه، بل من عطف الجملة **[أو] لتفصيل المسند** بأنه قد حصل من أحد المذكورين أولا، وعن الآخر بعده متراخيا، أو غير متراخ كذلك أي: مع اختصاره واحترز به عن نحو: « جاءني زيد وعمرو بعده بيوم أو سنة وما أشبه ذلك نحو: جاءني زيد فعمرو، أو ثم عمرو أو جاءني القوم حتى خالد فهذه الثلاثة تشترك في تفصيل المسند وتختلف من جهة أن الفاء تدل على أن ملابسة الفعل للتابع بعد ملابسته للمتبوع بلا مهلة، وحتى مثل ثم الا أن فيه دلالة على أن ما قبلها مما يقتضي شيئا فشيئا إلى أن يبلغ ما بعدها". المطول، ص: 247.

(2) المصدر نفسه، ص: 247، ينظر الهامش أعلاه.

(3) نفسه، ص: 247، ينظر الهامش أعلاه.

(4) نفسه، ص: 247، ينظر الهامش أعلاه.

أقول: يشير إلى أن تفصيل المسند؛ إنما هو بأن يشار إلى تعدده وامتياز بعضه عن بعض، بحسب الوقوع في الأزمنة: إما على التعاقب أو التراخي؛ فإن هذا هو المعتبر في باب العطف، دون ما عداه من الامتياز، بحسب القوة، والضعف، أو المحل، أو المتعلق. فإن المرور في قولك: «مررت بزيد وحمار» يعد عرفا مرورا واحدا، وفي قولك «مررت بزيد فحمار» يعد مرورين.

قال: واحترز به عن نحو: «جاءني زيد وعمرو بعده بيوم أو سنة»(1).

أقول: إنما احترز عن ذلك؛ لأنه من القسم الأول، إذ العطف فيه أفاد تفصيل المسند إليه مع اختصار بحذف العامل الذي قام العاطف مقامه. وأما تفصيل المسند وتعدده بحسب الوقوع في الأزمنة؛ فإنما استفيد من التقييد بالظرف، لا من العطف، وليس في الكلام باعتبار تفصيل المسند اختصار، فصح الاحتراز عنه.

قال: وهذا صريح في أنه إنما يقال: إلخ (2).

أقول: إلا أن هذا الاعتقاد، إنما حصل له بعد نفي المتكلم «المجيء» عن «زيد»، لا قبله؛ لأن توهمه أن «عَمرًا» أيضا «لم يجئ»، إنما نشأ من نفي «المجيء» عن «زيد» لملابسة بينهما. وعلى هذا لا يبعد أن يقال: لكن هاهنا لقصر الإفراد، وقطع الشركة بينهما في «عدم المجيء»، إلا أن الظاهر أن المتكلم، إنما قصد هذا القصر بعد توهم

---

(1) المطول، ص: 247، ينظر الهامش: 1، أعلاه.

(2) المصدر نفسه، ص: 249. قال التفتازاني: "فإن قلت: قد يجيء العطف على المسند إليه بالفاء من غير تفصيل للمسند نحو: جاءني الآكل فالشارب فالنائم إذا كان الموصوف واحدا.
قلت: هذا في التحقيق ليس من عطف المسند إليه بالفاء؛ لأنه في المعنى الذي يأكل فيشرب فينام، ولو سلم فلا دلالة فيما ذكر على أنه يلزم أن يكون لتفصيل المسند [أو رد السامع] عن الخطأ في الحكم [إلى الصواب] وسيجيء تحقيقه في بحث القصر [نحو: جاءني زيدٌ لا عمرو] لمن اعتقد أن عَمرًا جاءك دون زيد أو أنهما جاءاك جميعا، وما جاءني زيد لكن عمرو، وكذا في المفتاح والإيضاح، ولم يذكره المصنف هاهنا؛ لكونه مثل: لا في الرد إلى الصواب، إلا أن لا لنفي الحكم عن التابع بعد إيجابه للمتبوع، ولكن لإيجابه للتابع بعد نفيه عن المتبوع، والمذكور في كلام النحاة ان لكن في نحو: ما جاءني زيد لكن عمرو، لدفع وهم المخاطب أن عمرا أيضا لم يجئ كزيد بناء على ملابسة بينهما وملاءمة؛ لأنه للاستدراك، وهو رفع توهم يتولد من الكلام المتقدم رفعا شبيها بالاستثناء، **وهذا صريح في أنه إنما يقال**: ما جاءني زيد، لكن عمرو لمن اعتقد أن المجيء منتف عنهما جميعا لا لمن اعتقد أن زيدا جاءك دون عمرو أو ما جاءني زيد بل عمرو على ما وقع في المفتاح".
وأما أنه يقال لمن اعتقد أنهما جاءاكعلى أن يكون قصر أفراد فلم يقل به أحد". نفسه، ص: 248 -249.

المخاطب اشتراكهما في انتفاء المجيء عنها، لا في صدر كلامه.

قال: وأما أنه يقال لمن اعتقد أنهما جاءاك إلخ [1].

أقول: ربما يوجه ذلك؛ بأنه يلزم حينئذ أن لا يكون للإثبات الذي بعد «لكن» فائدة لكونه معلوما للمخاطب لا نزاع له فيه، بخلاف ما إذا استعمل «لكن» في قصر القلب. إذ لكل واحد من النفي والإثبات هناك فائدة ظاهرة، وهو منقوض بقولك: «جاءني زيد لا عمرو» في قصر الإفراد؛ لأن المخاطب يعلم هذا الإثبات ويقر به، فلا فائدة فيه. فإن قيل: قد قصد هاهنا التنبيه على حال المخاطب في تقرير صوابه ونفي خطئه، قلنا: فكذلك هناك يقصد هذا المعنى.

قال: وفي كلام ابن الحاجب أنه يقتضي عدم المجيء قطعا[2].

أقول: ليس في كتبه المشهورة ما يدل على ذلك، ولا يوهمه، سوى أنه حكم في نحو: قولك: «جاءني زيد بل عمرو» بأن الإخبار عن «مجيء زيد» وقع غلطا[3]. ومعناه: أن تلفظك بـ«ـزيد» وقع عن غلط وسبق لسان، ولم تكن أنت بصدد الإخبار عنه، ثم تداركته بقولك: بل «عمرو» وأثبت «المجيء له»، وجعلت «زيدا» في حكم المسكوت عنه، مصروفا عنه حكمك إلى تابعه. وقد صرح بهذا المعنى شارحو كلامه.

قال: وأما إذا انضم إليه «لا» نحو: «جاءني زيد لا بل عمرو» إلخ[4].

أقول: وذلك؛ لأن معنى: «لا» يرجع إلى الإيجاب المتقدم، لا إلى ما بعد «بل،» فتفيد نفي المجيء عن «زيد»، ولولاها لكان «زيد» في حكم المسكوت عنه. وإذا جئت بـ«ـلا» بعد النفي، كقولك: «ما جاءني زيد لا بل عمرو»، وأفادت تأكيد النفي

---

(1) نفسه، ص: 249، ينظر الهامش أعلاه.

(2) قال التفتازاني: "[أو صرف الحكم] عن المحكوم عليه [إلى آخر نحو: جاءني زيد، بل عمرو أو ما جاءني زيد، بل عمرو] فإن بل للإضراب عن المتبوع وصرف الحكم إلى التابع، ومعنى الإضراب أن يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل أن يلابسه الحكم وأن لا يلابسه، فنحو: جاءني زيد بل عمرو، يحتمل مجيء زيد، وعدم مجيئه.
وفي كلام ابن الحاجب أنه يقتضي عدم المجيء قطعا. وأما إذا انضم إليه « لا» نحو: "جاءني **زيد لا بل عمرو** فهو يفيد عدم مجيء زيد قطعا". المطول، ص: 249.

(3) الإيضاح في شرح المفصل، 1 / 214. قال فيه: "... وأما بل فللإضراب مطلقا مثبتا كون الأول أو منفيا، فإذا قلت: جاءني زيد بل عمرو فقد أضربت عن نسبة المجيء إلى زيد وأثبته لعمرو، فهو إذن من باب الغلط فيكوم عمرو غير جاء كأنك قلت: ما جاءني عمرو، ويجوز أن يكون مثبتا لعمرو فلا يكون غلطا".

(4) المطول، ص: 249، ينظر الهامش: 1، أعلاه.

السابق، ويبقى ما بعد «بل» على الخلاف المشهور بين الجمهور والمبرد فتأمل.

قال: وقيل يفيد انتفاء الحكم عن المتبوع قطعا [1].

أقول: قال بذلك ابن مالك حيث زعم أن «بل» بعد النفي كـ«لكن» بعده، ويفهم من هذا الإطلاق أن «عدم مجيء زيد» محقق هاهنا، كما في قولك: «ما جاءني زيد لكن عمرو»؛ وذهب إليه ابن الحاجب أيضا حيث قال: يحتمل «المجيء لعمرو» مع تحقق نفيه عن «زيد» ويحتمل نفي «المجيء عن عمرو» على قياس الإثبات[2].

قال: أو الحكم متحقق الثبوت إلى قوله: أو مجيئه متحقق [3].

أقول: هذا مبني على ما توهمه من كلام ابن الحاجب في الإثبات، يعني: كما أن صرف إثبات المجيء عن المتبوع إلى التابع يقتضي عدم مجيئه قطعا، كذلك صرف نفيه عنه إلى تابعه يقتضي مجيئه قطعا. والمنقول عن المبرد أن الغلط في الاسم المعطوف عليه، فيكون الفعل المنفي مسندا إلى المعطوف؛ كأنك قلت: «بل ما جاءني عمرو»، كما كان في الإثبات الفعل الموجب مسندا إلى الثاني، فلا فرق عنده بين المثبت والمنفي في كون المتبوع بمنزلة المسكوت عنه.

قال: وأما على مذهب الجمهور ففيه إشكال[4].

أقول: وذلك؛ لأن الحكم المذكور في الكلام هو النفي، ولم يصرف إلى التابع على مذهبهم. ويمكن أن يتكلف ويقال: الحكم هو «المجيء» من حيث يعتبر نسبته أعم من أن يكون إثباتا، أو نفيا. فهاهنا نسب «المجيء» إلى الأول نفيا، ثم صرف عنه إلى الثاني إثباتا، وجعل الأول في حكم المسكوت عنه. وأما من يقول: إن «المجيء» منفي عن المتبوع، ثابت للتابع؛ فلا وجود للصرف على قوله.

(1) قال التفتازاني: "وأما المنفي فالجمهور على أنه يفيد ثبوت الحكم للتابع عن السكوت عن ثبوته وانتفائه في المتبوع، فمعنى: ما جاءني زيد بل عمرو ثبوت المجيء لعمرو مع احتمال مجيء زيد وعدم مجيئه. وقيل يفيد انتفاء الحكم عن المتبوع قطعاحتى يفيد في المثال المذكور عدم مجيء زيد البتة كما في لكن، وبهذا يشعر كلامهم في بحث القصر.
ومذهب المبرد أنه بعد النفي يفيد نفي الحكم عن التابع والمتبوع كالمسكوت أو الحكم متحقق الثبوت له، فمعنى: ما جاءني زيد، بل ما جاءني عمرو. فعدم مجيء عمرو متحقق ومجيء زيد وعدم مجيئه على الاحتمال أو مجيئه متحققفصرف الحكم في المثبت ظاهر، وكذا في المنفي على مذهب المبرد، وأما على مذهب الجمهور ففيه إشكال". المصدر نفسه، ص: 249.

(2) الإيضاح في شرح المفصل، 2 / 412.

(3) المطول، ص: 249، ينظر الهامش: 4 في الصفحة أعلاه.

(4) المطول، ص: 249، ينظر الهامش: 4 في الصفحة أعلاه.

قال: بل بحسب أمر خارج(1).

أقول: وذلك؛ لأن مدلول اللفظ ثبوت الحكم لأحدهما مطلقا، فإن كان الأصل فيهما المنع استفيد التخيير وعدم جواز الجمع، وإلا استفيد الإباحة وجواز الجمع بينهما.

قال: يقوي مذهب الجمهور(2).

أقول: ويقويه أيضا أن الأصل تغاير المعطوف والمعطوف عليه؛ لقلة العطف على سبيل التفسير.

تخصيص المسند إليه بالمسند:

قال: على طريقة قولهم خصصت إلخ (3).

أقول: حاصله راجع إلى ملاحظة معنى التمييز والإفراد، كأنه قيل: وأما الفصل فهو لتمييز المسند إليه من بين الأشياء الصالحة لكونها مسندا إليها، بإثبات المسند له. وهذا هو معنى: قصر المسند على المسند إليه. وكذا «نخصك بالعبادة»(4)، معناه: نميزك ونفردك من بين المعبودين بالعبادة؛ فتكون العبادة مقصورة عليه تعالى. وكذا قوله واختص بـ«ـــوا» أي ميز المندوب عن المنادى بـ«ـــوا» فيكون «وا» مخصوصة بالمندوب، وكذا قوله تعالى: ﴿ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾ (5). وبالجملة تخصيص شيء بآخر في قوة تمييز الآخر به:

---

(1) قال التفتازاني: "[أو] الشك من المتكلم [أو التشكيك] أي: إيقاع المتكلم السامع في الشك [نحو: جاءني زيد أو عمرو] أو للإبهام نحو: ﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [سبأ: 24] أو للتخيير أو للإباحة، نحو: ليدخل الدار زيد أو عمرو والفرق بينهما أن التخيير يفيد ثبوت الحكم لأحدهما فقط، بخلاف الإباحة فإنه يجوز فيها الجمع أيضا، لكن لا من حيث إنه مدلول اللفظ، **بل بحسب أمر خارج**". المصدر نفسه، ص: 250.

(2) يقصد مذهب الجمهور في: "أو" ؛ قال: "والجمهور على أن ما بعدها عطف بيان لما قبلها، ووقوعها تفسيرا للضمير المجرور من غير إعادة الجار، وللضمير المتصل المرفوع من غير تأكيد أو فصل **يقوي مذهب الجمهور**". المطول، ص: 250.

(3) قال التفتازاني: "فإن قلت: الذي يسبق إلى الفهم من تخصيص المسند إليه بالمسند هو قصره على المسند؛ لأن معناه جعل المسند إليه بحيث يخص المسند، دون غيره. قلت: نعم، ولمن غالب استعماله في الاصطلاح على أن يكون المقصود هو المذكور بعد الباء **على طريقة قولهم: خصصت** فلانا بالذكر إذا ذكرته دون غيره وجعلته من بين الأشخاص مختصا بالذكر، فكأن المعنى جعل هذا المسند إليه من بين ما يصح اتصافه بكونه مسندا إليه مختصا بأن يثبت له المسند، وهذا معنى قصر المسند عليه". المصدر نفسه، ص: 251.

(4) هو قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ [الفاتحة: 5]، الكشاف، 1 / 13.

(5) البقرة 2 / 105.

فإما أن يجعل التخصيص مجازا عن التمييز، مشهورا في العرف حتى صار كأنه حقيقة فيه.

وإما أن يجعل من باب التضمين، بشهادة المعنى؛ فيلاحظ المعنيان معا، ويكون «الباء» المذكورة صلة للمضمن، ويقدر للمضمن فيه أخرى، فيقال في: «نخصك بالعبادة» مثلا، نميزك بها مخصصا إياها بك.

توسط الفصل بين المسند إليه وبين المسند:

قال: لا تريد أنه البطل المعهود ولا قصر جنس البطل عليه إلخ[1].

أقول: اعلم أن قصر الجنس مبالغة وادعاء، له طريقان متقاربان:

الأول: أن ماعدا المقصور عليه من ذلك الجنس، بلغ في النقصان مبلغا انحط معه عن مرتبة ذلك الجنس، واستحقاقه أن يسمى به، فهو فيما عداه ملحق بالعدم.

الثاني: أن المقصور عليه ترقى في الكمال إلى حد صار معه كأنه الجنس كله، وإلى هذا أشار من قال: اللفظ عند الإطلاق ينصرف إلى الكمال.

قال: ونحو ذلك إلخ [2].

أقول: هو أن يراد بالخبر المعرف باللام، أن المحكوم عليه مسلم الاتصاف به، معروف على طريقة قوله: «ووالدك العبد» أي: ظاهر أنه متصف بهذه الصفة؛ وهذا المعنى من فروع التعريف الجنسي، كأنه لوحظ أولا وقوعه خبرا، ثم عرف فصار تعريفه وحضوره في الذهن بحسب هذا الاعتبار، لا بحسب مفهومه في نفسه.

---

(1) قال التفتازاني: "... فزعموا أن معنى: لا يعدون تلك الحقيقة أنهم مقصورون على الفلاح [وذلك في قوله تعالى: ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ﴾ [البقرة: 5]] لا يتجاوزونه إلى صفة أخرى، وهذا غلط منشؤه عدم التدرب في هذا الفن، وقلة التدبر لكلام القوم.
أما أولا فلأن هذا إشارة إلى معنى آخر للخبر المعرف باللام أورده الشيخ في دلائل الإعجاز؛ حيث قال: اعلم أن للخبر المعرف باللام معنى غير ما ذكر دقيقان مثل قولك: هو البطل المحامي، **لا تريد أنه البطل المعهود ولا قصر جنس البطل عليه** مبالغة **ونحو ذلك**، بل تريد أن تقول لصاحبك: هل سمعت بالبطل المحامي، وهل حصلت معنى هذه الصفة، وكيف ينبغي أن يكون الرجل حتى يستحق أن يقال ذلك له وفيه؟ فإن كنت تصورته حق تصوره، فعليك بصاحبك يعني زيدا، فإنه لا حقيقة له وراء ذلك. وطريقته طريقة قولك: هل سمعت بالأسد، وهل تعرف حقيقته؟ فزيد هو هو بعينه". المطول، ص: 251.

(2) المطول نفسه، ص: 251، ينظر الهامش: 5 في الصفحة أعلاه.

قال: وأما ثانيا فلأن صاحب الكشاف[1] إنما جعل هذا إلخ[2].

أقول: أجاب:

أولا: بأنه لم يقصد بقوله: «لا يعدون تلك الحقيقة»[3] قصر المسند إليه على المسند كما توهمه ذلك الزاعم[4]. بل قصد به معنى آخر دقيقا ليس راجعا إلى العهد، ولا إلى قصر الجنس ادعاءا، ونحو ذلك.

وثانيا: بأن هذا معنى التعريف الذي في ﴿ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[5]، وفائدته: لا معنى الفصل.

والجواب الثاني ظاهر لا خفاء فيه، يدل عليه عبارة الكشاف بصريحها، حيث قال: بعد ما فصل فائدة الفصل كما نقله: «ومعنى التعريف في ﴿ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ : [إما][6] الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم مفلحون[7] في الآخرة(...) أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين»[8] إلى آخره.

وأما الجواب الأول، ففيه بحث؛ وذلك لأن كلام الشيخ أولا أعني قوله: (ولا قصر جنس البطل عليه)[9] يدل بصريحه على أن هذا المعنى الدقيق ليس فيه قصر المسند على

---

(1) يعني: أن الزمخشري جعل ﴿ هُمُ ﴾ في قوله تعالى: ﴿ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ فصلا: "وفائدته: الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد، وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره. أو ﴿ هُمُ ﴾ مبتدأ و﴿ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ خبره، والجملة خبر أولئك". الكشاف، 1 / 46.

(2) قال التفتازاني: "[تابع الهامش: 5 في الصفحة أعلاه] **وأما ثانيا فلأن صاحب الكشاف إنما جعل هذا** معنى التعريف وفائدته لا معنى الفصل، بل صرح في هذه الآية بأن فائدة الفصل الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره، ثم التحقيق أن الفصل قد يكون للتخصيص أي: قصر المسند على المسند إليه، نحو: زيد هو أفضل من عمرو، وزيد هو يقاوم الأسد...". المطول، ص: 252.

(3) الكشاف، 1 / 46.

(4) يقصد بهم، أولئك الذين قال فيهم التفتازاني: "فزعموا أن معنى لا يعدون تلك الحقيقة أنهم مقصورون على صفة الفلاح، لا يتجاوزونه إلى صفة أخرى، وهذا غلط منشؤه عدم التدرب في هذا الفن، وقلة التدبر لكلام القوم". المطول، ص: 251.

(5) البقرة 2 / 5.

(6) ليست في نص الكشاف، 1 / 46.

(7) في الكشاف: (يفلحون)، 1 / 46.

(8) الكشاف، 1 / 46.

(9) المطول، ص: 251. هذا الكلام تأويل لقول عبد القاهر: "...فلست تشير إلى معنى قد علم المخاطب أنه كان، ولم يعلم أنه ممن كان كما مضى في قولك: زيد هو المنطلق، ولا تريد أن =

المسند إليه، ولا نزاع فيه لذلك المتوهم. وكلامه آخر أعني قوله: (فإنه لا حقيقة له وراء ذلك)[1] يوهم قصر المسند إليه على المسند، كما أوهم ذلك عبارة **الكشاف**؛ حيث قال: «لا يعدون تلك الحقيقة»[2]، فما نقله[3] من كلام **الشيخ** لا يدفع ذلك التوهم بل يؤكده.

وتحقيق المقام: أن المسند إذا عرف باللام تعريف جنس:

فإن قصد إلى أن المسند إليه هو كل أفراد ذلك الجنس، وأن ذلك الجنس لم يثبت إلا له، كان ذلك قصرا للمسند على المسند إليه: إما حقيقة، وإما ادعاء.

وإن قصد إلى أنه عين ذلك الجنس، ومتحد به، وليس مغايرا له؛ فهو معنى آخر مغاير لمعنى العهد، ومعنى قصر الجنس، ومعنى ظهور الاتصاف به؛ وهذا المعنى فيه دقة، بحيث يكون المتأمل عنده كما يقال: يعترف، وينكر، وليس فيه دعوى قصر لا للمسند على المسند إليه، ولا بالعكس، وفيه من المبالغة ما لا يخفى على ذي ملكة.

فقول **الشيخ**: (فإنه لا حقيقة له وراء ذلك) معناه: أن حقيقته ذلك وهي متحدة به، وقد صرح بهذا المعنى في قوله: «فزيد هو هو بعينه»[4]، وقول العلامة: «فهم هم»[5] إشارة إلى معنى الاتحاد، وقوله: «لا يعدون تلك الحقيقة» تأكيدا له. فليس في كلاميهما إذن دلالة على قصر المسند إليه على المسند؛ وبطل ذلك التوهم، فظهر أن هذا المعنى الدقيق في فروع التعريف الجنسي، وأن الحق ما أطبق عليه **الناظرون في الكشاف** من أن «اللام» على المعنى الثاني: لتعريف الجنس المسمى بتعريف الحقيقة، كما أنها على المعنى الأول لتعريف العهد[6].

=

تقصر معنى عليه على معنى أنه لم يحصل لغيره على الكمال، كما كان في قولك: زيد هو الشجاع. ." . دلائل الإعجاز، ص: 182.

(1) المطول، ص: 251. هذا الكلام تأويل لقول عبد القاهر: "...فإن كنت قتلته علما، وتصورته حق تصوره، **فعليك صاحبك واشدد به يدك، فهو ضالتك وعنده بغيتك**. ." . دلائل الإعجاز، ص: 182.

(2) الكشاف، 1 / 46.

(3) أي: التفتازاني، ينظر، المطول، ص: 251.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 182.

(5) الكشاف، 1 / 46، نقله عنه التفتازاني، المطول، ص: 251.

(6) قال البيضاوي: "وتعريف المفلحين للدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم المفلحون في الآخرة، أو الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم"، ونقله عنه أبو السعود العمادي.

=

فإن قلت: قول الشيخ: «وكيف ينبغي أن يكون الرجل حتى يستحق أن يقال ذلك له وفيه»[1]؟ يشعر بأن المقصود دعوى الكمال؛ فإن الرجل إذا كان كاملا في كونه بطلا محاميا، استحق أن يقال: البطل المحامي له وفي شأنه. قلت: يدفع ذلك الإشعار ما عقبه به من دعوى الاتحاد، وأنه صرح في دلائل الإعجاز بنفي دعوى الكمال؛ حيث قال: قولك: «هو البطل المحامي» لا تشير به: «إلى معنى علم [المخاطب] [2] أنه كان ولم يعلم أنه ممن كان كما في زيد المنطلق ولا تريد أن تقصر»[3] عليه معنى البطل المحامي، على أنه لم يحصل لغيره على: الكمال «كما في: زيد هو الشجاع». ولا أن تقول: إنه ظاهر كونه بهذه الصفة، ولكنك تريد أن تقول لصاحبك إلى آخره.

وأراد بقوله: وكيف ينبغي غاية ما يتوهم من الاستحقاق وذلك بالاتحاد فإن «الرجل» إذا اتحد بمعنى هذه الصفة وتجسم منها كان ذلك هو الغاية القصوى في كونه «بطلا محاميــا» وكذلــك إذا اتــحد بحقيقة «الأسد» كان ذلك غاية ما يستحق به إطلاق «الأسد» عليه وأبلغ في إثبات «شجاعته» من جعله فردا من أفراد «الأسد» كما في قولك: «زيد أسد» ومن حصر حقيقة «الأسد» فيه أيضا. فإن قلت ذكر الشيخ أن قولك: هو «البطل المحامي» و«زيد الأسد» وما أشبههما، كلها على معنى: الوهم والتقدير، أن يصور المتكلم في خاطره شيئا لم يره، ولم يعلمه، ثم يجريه مجرى ما علمه. وقال: «[ليس شيئا بأغلب] [4] على هذا الضرب الموهم من "الذي"، فإنه يجيء كثيرا على أنك تقدر شيئا في وهمك، ثم تعبر عنه "بالذي" [كقوله] [5]:

أخوك الذي إن تدعه لملمة يُجِــب ـــك، وإن تغضب إلى السيف يغضب»[6]

=

ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 1 / 134، إرشاد العقل السليم، 1 / 41.

وبين هذا القول الكازروني بقوله: "يعني أن التعريف للعهد الخارجي أو الحقيقة والجنس، وليس للفظ خصوصياتهم وجه ظاهر، فإن اللام إشارة إلى الحقيقة مدخولها معروفة " حلشية الكازروني على البيضاوي، 1 / 134.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 182.

(2) الزيادة من، دلائل الإعجاز، ص: 182.

(3) المصدر نفسه، ص: 182.

(4) جاء في دلائل الإعجاز: "وليس شيء أغلب"، ص: 184.

(5) جاء في دلائل الإعجاز: "ومثال ذلك قوله"، ص: 184.

والشعر من الطويل، وهو لأبي حوط، حجية بن المضرب السكوني، وهو في: شرح الحماسة، للتبريزي، 3 / 98، والمؤتلف والمختلف، للآمدي، ص: 183.

(6) دلائل الإعجاز، ص: 184.

وما ذكرته من أن «اللام» في: «البطل المحامي» و﴿ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ و«الأسد» لتعريف الجنس، ينافي معنى: الوهم والتقدير؛ فإن هذه الأجناس خصوصا: «الأسد» ليست أمورا موهومة مقدرة. قلت: إنما اعتبر معنى: الوهم والتقدير، بناء على أن دعوى الاتحاد بين «زيد» وجنس «الأسد»؛ إنما يتهيأ لك إذا صورت ذلك الجنس صورة، ومثلته مثالا، وقدرته تقديرا؛ إذ لولا ذلك لم يحسن دعوى الاتحاد، بل لم يقدم الوهم عليها فضلا عن أن يتلقاها بالقبول؛ ولذلك كان هذا المعنى عند المتأمل دائرا بين الاعتراف، والإنكار.

وأما قوله: «وليس شيء بأغلب على هذا الضرب الموهوم» فإشارة إلى أن الوهم قد يجري في غير ما نحن بصدده أيضا، ومنه البيت، فإن الموصول فيه لمعهود مقدر مما صوره الوهم، وأجراه مجرى ما علم، فهو من فروع العهد، وفيه قصر المسند إليه على المسند قلبا. أي: «أخوك هذا» لا من اشتهر بين الناس، أو أفرادا، أي: لا يشاركه في الأخوة المشهور بها. وليس لك أن تدعي ذلك في: «البطل المحامي» و«الأسد» و﴿ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ ؛ لفوات تلك المبالغة، ولكونه مخالفا لكلامي الشيخين.

فإن قلت: على ما ذكرت في تحقيق معنى الثاني للمفلحين، لم يكن هناك قصر أصلا؛ فما فائدة الفصل؟ قلت: فائدته هاهنا الدلالة على أن الوارد بعده خبر، لا صفة، وتوكيد الحكم دون الحصر، أو نقول: كلمة: «هم» حينئذ مبتدأ، لا فصل.

وأما على المعنى الأول: أعني العهد، فهو مع ذلك يفيد أيضا حصر المسند في المسند إليه إفرادا، أي: «لم يدخل غير المتقين في الناس الذين بلغك أنهم مفلحون في الآخرة» . وإن ذهبت إلى أن لا قصر على المعنى الأول أيضا، وأن ما ذكره من أن الفصل يفيد الحصر بيان لفائدة الفصل غالبا، لا بيان فائدته في هذا الموضوع؛ كان مستبعدا جدا، وأبعد منه أن يقال: كلمة: «هم» في الآية، على الوجهين: مبتدأ وما بعده خبر، وليست بفصل فيها بل في مواضع أخرى.

تقديم المسند إليه:

قال: التقديم ضربان: تقديم على نية التأخير إلخ [1].

---

(1) قال التفتازاني: "فإن قلت: كيف يطلق التقديم على المسند إليه، وقد صرح صاحب الكشاف بأنه إنما يقال: مقدم ومؤخر للمزال لا للقار في مكانه؟ قلت: **التقديم ضربان: تقديم على نية التأخير**، كتقديم الخبر على المبتدأ، والمفعول على الفعل، ونحو ذلك مما يبقى له مع التقديم اسمه ورسمه الذي كان قبل التقديم، وتقديم لا على نية التأخير، كتقديم المبتدأ على الخبر، والفعل على الفاعل، وذلك بأن تعمد إلى اسم فتقدمه تارة على الفعل فتجعله مبتدأ، نحو: زيد قام، وتؤخره تارة فتجعله فاعلا، نحو: قام زيد". المطول، ص: 252.

أقول: الضرب الأول: تقديم معنوي، والضرب الثاني: تقديم لفظي؛ على قياس الإضافة المعنوية واللفظية.

قال: لأنه المحكوم عليه، فلا بد من إلخ [1].

أقول: إن أريد بالحكم وقوع النسبة أو، لا وقوعها، فهو مسبوق بتحقق المسند إليه والمسند معا في الذهن ضرورة. إن النسبة لا تعقل إلا بعد تعلقهما، لكن لا يلزم من ذلك ما هو المطلوب، أعني: تقديم المسند إليه على المسند. وإن أريد بالحكم المحكوم به، فلا نسلم أنه لابد من تحقق المحكوم عليه في الذهن، قبل الحكم.

نعم، لما كان المحكوم عليه هو الذات، والمحكوم به هو الوصف، كان الأولى أن يلاحظ قبل المحكوم به، وأما أنه يجب ذلك فلا، هذا إن أريد بتحققه قبل الحكم تقدمه في التعقل. وأما إن أريد تحققه قبله في الخارج، فلا نزاع فيه إذا كان من الموجودات الخارجية؛ إلا أن ترتيب الألفاظ لتأدية المعاني، بحسب ترتيب تلك المعاني في التعقل، لا في الخارج؛ فالأنسب في التعليل أن يعتبر التحقق في الذهن.

قال: بل إنما يدل عليه الفعل المضارع إلخ [2].

---

(1) قال التفتازاني: "[فلكون ذكره] أي: المسند إليه [أهم] (...) أشار المصنف إلى تفصيل وجه كونه أهم، فقال: [إما لأنه] أي: تقديم المسند إليه [الأصل] **لأنه المحكوم عليه ولابد من تحققه** قبل الحكم، فقصـــدوا في اللفظ أيضا أن يكون ذكره قبل ذكر الحكم عليه". المصدر نفسه، ص: 253.

(2) قال التفتازاني: "[وإما لتعجيل المسرة أو المساءة للتفاؤل أو التطير، نحو: سعد في دارك، والسفاح في دار صديقك. وإما لإيهام أنه لا يزول عن الخاطر أو أنه يستلذ به وإما لنحو ذلك] مثل إظهار تعظيمه، نحو: رجل فاضل في الدار(. . .) ومثل الدلالة على أن المطلوب إنما هو اتصاف المسند إليه بالمسند على الاستمرار، لا مجرد الإخبار بصدوره عنه، كقولك: الزاهد يشرب ويطرب، دلالة على أنه يصدر عنه الفعل حالة فحالة على سبيل الاستمرار، بخلاف قولك: يشرب الزاهد ويطرب؛ فإنه يدل على مجرد صدوره عنه في الحال أو الاستقبال. وهذا معنى قول صاحب المفتاح أو لأن كونه متصفا بالخبر يكون هو المطلوب، لا الخبر نفسه، أراد بالخبر الأول خبر المبتدأ، وبالخبر الثاني الإخبار.

والمصنف لما فهم من الثاني أيضا معنى خبر المبتدأ اعترض عليه بأن الخبر نفسه تصور لا تصديق، والمطلوب بالجملة الخبرية إنما يكون تصديقا، لا تصورا، وإن أراد بذلك وقوع الخبر مطلقا، أي: إثبات وقوع الشرب مثلا فلا يصح، لما سيأتي من أحوال متعلقات الفعل أنه لا يتعرض عند إثبات وقوع الفعل لذكر المسند إليه أصلا، بل يقال: وقع الشرب مثلا، نعم لو قيل على المفتاح لا نسلم أن للتقديم دخلا في الدلالة على الاستمرار، **بل إنما يدل عليه الفعل المضارع** كما سنذكره في بحث لو الشرطية ـــ إن شاء الله تعالى ـــ لكان وجها" نفسه، ص: 254.

أقول: قد يقصد بالمضارع الاستمرار على سبيل التجدد، والتقضي بحسب المقامات. ووجه المناسبة أن الزمان المستقبل، مستمر يتجدد شيئا فشيئا؛ فناسب أن يراد بالفعل الدال عليه معنى يتجدد على نحوه، بخلاف الماضي لانقطاعه، والحال لسرعة زواله. ومما يدل على أن المضارع أريد به هاهنا الاستمرار، أن السؤال بـ«كيف» غالبا إنما يكون عن الأحوال المستمرة؛ فإذا قيل: «كيف زيد»، يجاب بنحو: «صحيح أو سقيم»، لا بنحو: «قائم أو قاعد»، إلا إذا كان لأحدهما نوع استمرار.

قال: وأجيب أيضا: بأنه لا يريد بالتخصيص إلخ [(1)].

أقول: أي: المراد تخصيص الإثبات، لا تخصيص الثبوت.

قال: لكن في بيان كون التقديم مفيد إلخ [(2)].

أقول: وذلك؛ لأن التخصيص بالذكر حاصل بلا تفاوت، قدم المسند إليه أو أخر. وغاية ما يقال في توجيهه: أن الضمير لو كان مؤخرا، لاحتمل خفوف أن يكون مسندا إلى غيرهم، فإذا ذكر الضمير تخصص الإثبات بهم بعد هذا التوهم. ولما قدم تخصيص الإثبات بهم مجردا عن ذلك الاحتمال، فكان تخصيص الإثبات قد تقوى بالتقديم وازداد به.

قال: وصاحب المفتاح[(3)] قائل بالحصر إلخ [(4)].

---

(1) قال التفتازاني: "... ومثل إفادة زيادة التخصيص، كقوله:

متى تهزز بني قطن تجدهم سيوفا في عواتقهم سيوف
جلوس في مجالسهم رزان وإن ضيف ألم فهم خفوف

والمراد: هم خفوف، كذا في المفتاح، أي: محل الاستشهاد، هو قوله: هم خفوف بتقديم المسند إليه، فقول المصنف: هذا تفسير للشيء بإعادة لفظه ليس بشيء.

واعترض أيضا بأن كون التقديم مفيدا للتخصيص مشروط بكون الخبر فعليا على ما سيأتي، في نحو: أنا سعيت في حاجتك، والخبر هاهنا اسم فاعل؛ لأن خفوفا جمع خاف بمعنى: خفيف.

وأجيب بمنع هذا الاشتراط؛ لتصريح أئمة التفسير بالحصر في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ﴾ [هود: 91] (...) ونحو ذلك مما الخبر فيه صفة لا فعل. وفيه بحث؛ لظهور أن الحصر في قولهم: فهم خفوف غير مناسب للمقام.

وأجيب أيضا بأنه لا يريد بالتخصيص هاهنا الحصر، بل التخصيص بالذكر الذي أشار إليه في قوله: وأما الحالة المقتضية لذكر المسند إليه فهي أن يكون الخبر عام النسبة إلى كل مسند إليه، والمراد تخصيصه بمعين. وهذا سديد، لكن في بيان كون التقديم مفيدا لزيادة التخصيص نوع خفاء". نفسه، ص: 255.

(2) المطول، ص: 255. ينظر الهامش: 2، في الصفحة أعلاه.

(3) مفتاح العلوم، ص: 337 - 338.

(4) قال التفتازاني: "[عبد القاهر] قد أورد في دلائل الإعجاز كلاما حاصله ما أشار إليه المصنف =

أقول: هذا هو الحق؛ وذلك لأن التقديم إنما اقتضى الحصر، بناء على ما ذكر من أن التقديم يدل على أن المخاطب قد أصاب في أصل الحكم، وأخطأ في قيد من قيوده. فصار ذلك القيد أهم عند المتكلم؛ فقدمه في الذكر قاصدا بذلك تقرير صوابه ورد خطئه. وهذا السبب مشترك بين الأفعال والمشتقات بل الجوامد أيضا، إلا أن يقال إن معاني الجوامد: كـ«الجسم»، و«الحيوان»، و«الجوهر» مثلا، أمور ثابتة غير متغيرة قلما يقع الخطأ فيها وفي الأمور العرفية، فلم يلتفت إليها.

قال: نحو ما أنا قلت هذا، أي: لم أقله مع أنه إلخ [1].

أقول: التقديم في هذا المثال لما أفاد نفي الفعل عن المذكور، أعني: المسند إليه، وثبوته لغيره، لم يكن مفيدا لتخصيصه للخبر الفعلي، بل لتخصيص غيره به. وتلخيصه أن النزاع إذا وقع في فعل، وأريد تخصيصه؛ فذلك التخصيص يشتمل على إثبات ونفي. فربما يصرع بالإثبات وحده، ويفهم النفي ضمنا كقولك: «أنا سعيت في حاجتك»، وربما يعكس كقولك: «ما أنا قلت هذا»، وربما يصرح بهما معا بناء على اختلاف المقامات. وعلى كل تقدير يكون تخصيص الفعل بما أثبت له، لا بما نفي عنه. و**المصنف** نسب التخصيص هاهنا إلى ما نفي عنه[2]؛ وتأويله: أن نفي الفعل مخصوص بالمسند إليه، فكأنه لم يفرق بيـــن: «ما أنا قلت هذا»، و«أنا ما قلت هذا»، وسيأتي الفرق بينهما.

قال: وظاهر كلام **الصحاح** أنه بحسب إلخ [3].

=

بقوله: [وقد يقدم] المسند إليه [ليفيد] التقديم [تخصيصه بالخبر الفعلي] أي: قصر الخبر الفعلي عليه، والتقييد بالفعلي مما يفهم من كلام الشيخ وإن لم يصرح به، **وصاحب المفتاح قائل بالحصر** فيما إذا كان الخبر من المشتقات، نحو: ﴿ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ﴾ [هود: 91]"، [إن ولي حرف النفي] أي: إن كان المسند إليه بعد حرف النفي بلا فصل، من قولهم: وليك، أي: قرب منك[**نحو: ما أنا قلت هذا، أي: لم أقله مع أنه مقول**] لغيري، فالتقديم يفيد نفي الفعل عن المذكور، وثبوته لغيره على الوجه الذي نفى عنه من العموم والخصوص، فلا يقال هذا إلا في شيء ثبت أنه مقول لغيرك وأنت تريد نفي كونك القائل لا نفي القول، ولا يلزم منه أن يكون جميع من سواك قائلا لأن التخصيص إنما هو بالنسبة إلى من توهم المخاطب اشتراكك معه في القول أو انفرادك به دونه لا بالنسبة إلى جميع من في العالم". المطول نفسه، ص: 255 -256.

(1) المصدر نفسه، صص: 256، ينظر الهامش: 3، أعلاه.

(2) الإيضاح، ص: 137.

(3) المطول، ص: 257. قال التفتازاني: "...[ولهذا] أي: ولأن التقديم يفيد التخصيص ونفي القول عن المذكور مع ثبوته للغير [لم يصح ما أنا قلت] هذا [ولا غيري] لأن مفهوم الأول اعني: ما أنا قلت يقتضي ثبوت قائليه هذا القول لغير المتكلم، ومنطوق الثاني أعني: ولا غيري نفي قائليه

=

أقول: أي استعمال «أحد» بمعنى «الجمع» بحسب وضع اللغة؛ فإن حمل كلامه على الاشتراك المعنوي كما هو الظاهر، فالفرق بينه وبين قوله: (وقيل هو مبني على أن أحدا اسم في معنى الواحد) (1). بأن «أحدا» وصف على هذا القول، واسم على قول الصحاح، وباختلاف القدر المشترك الذي وضع اللفظ بإزائه فيهما، وإن حمل كلامه على الاشتراك اللفظي فالفرق واضح.

=

عن الغير، وهما متناقضان، بل يجب عند قصد هذا المعنى أن يؤخر المسند إليه، ويقال: ما قلته أنا ولا أحد غيري. اللهم إلا إن قامت قرينة على أن التقديم لغرض آخر غير التخصيص، كما إذا ظن المخاطب بك ظنين فاسدين:

أحدهما: أنك قلت هذا القول.

والثاني: أنك تعتقد أن قائله غيرك، فيقول لك: أنت قلت لا غيرك، فتقول له: ما أنا قلته، ولا أحد غيري قصدا إلى إنكار نفس الفعل، فتقدم المسند إليه ليطابق كلامه، وهذا إنما يكون فيما يمكن إنكاره كما في المثال بخلاف قولك: ما أنا بنيت هذه الدار ولا غيري، فإنه لا يصح [ولا ما أنا رأيت أحدا] لأنه يقتضي أن يكون إنسان غير المتكلم قد رأى كل أحد؛ لأنه قد نفى عن المتكلم الرؤية على وجه العموم في المفعول، فيجب أن يثبت لغيره أيضا على وجه العموم لما تقدم.

قال المصنف لأن المنفي هو الرؤية الواقعة على كل أحد من الناس، وقد تقدم أن الفعل الذي يفيد التقديم ثبوته لغير المذكور، هو بعينه الفعل الذي نفي عن المذكور.

وفيه نظر؛ لأنا لا نسلم أن المنفي هو الرؤية الواقعة على كل أحد من الناس، بل الرؤية الواقعة على فرد من أفراد الناس، والفرق بينهما واضح، فإن الأول يفيد السلب الجزئي؛ لأن نفي الرؤية الواقعة على كل أحد لا ينافي إثبات الرؤية الواقعة على البعض، والثاني يفيد السلب الكلي، لوقوع النكرة في سياق النفي، ولهذا حمله كثير من الناس على أنه سهو من الكاتب، والصواب: ما أنا رأيت كل أحد، واعتذر عنه بوجهين:

أحدهما: أنه مبني على ما ذكره أئمة اللغة من أن أحدا إذا لم تكن همزته بدلا عن الواو لا يستعمل في الإيجاب إلا مع كل، فيلزم أن يكون: ما رأيت أحدا ردا على من زعم أنك رأيت كل أحد؛ لأنه إيجاب فلا يستعمل بدون كل.

والثاني: أن أحدا يستعمل بمعنى الجمع؛ ولهذا صح دخول بين عليه وعود ضمير الجمع إليه في قوله تعالى: ﴿ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ ﴾ [البقرة: 285] و﴿ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَـٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾ [الحاقة: 47] وفسروه في قوله تعالى: ﴿ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ ﴾ [الأحزاب: 32] بمعنى جماعة من جماعات النساء، وعدك جريان هذه الأحكام في كل نكرة منفية يدل على أن هذا ليس مبنيا على أنه نكرة وقعت في سياق النفي، كما توهمه البعض، **وظاهر كلام الصحاح** أنه بحسب وضع اللغة؛ لأنه قال: هو اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه الواحد والجمع، والمذكر والمؤنث". المصدر نفسه، صص: 256 - 257.

(1) المصدر نفسه، ص: 257.

قال: لا يقال: السلب الكلي يستلزم إلخ[1].

أقول: فإذا كان السلب الكلي صادقا، كان السلب الجزئي أيضا صادقا؛ وهو رفع الإيجاب الكلي، فيصح أن الرؤية الواقعة على كل أحد منفية.

قال: ولا بد فيه من ثبوت الفعل إلخ [2].

أقول: التفصيل هاهنا أن يقال: إن كان النزاع في رؤية واقعة على شخص معين كـ«زيد» مثلا، يقال: «ما أنا رأيت زيدا»، فيكون هناك من رأى «زيدا»، وهو ظاهر. وإن كان في رؤية واقعة على أحد لا بعينه، يقال: «ما أنا رأيت الأحد من الناس» أو «ذلك الأحد»؛ فإنه وإن كان غير معين، لكنه معهود من حيث تعلق الرؤية به، فحقه أن يشار إليه بذلك الاعتبار. ولا يصح أن يقال: «ما أنا رأيت أحدا»؛ لأنه في قوة قولك: «ما أنا رأيت زيدا ولا عمرا ولا بكرا»، إلى غير ذلك في إفادة نفي الرؤية، بالنسبة إلى كل واحد من المفاعيل، وإن اختلفا في الظهور والمنصوصية. فيبقى عموم نفي الرؤية لكل واحد منها ضائعا؛ لأن الفعل المثبت في اعتقاد المخاطب، منسوب إلى «واحد» فلا يحتاج في رد خطئه في الفاعل إلى نفيه عن كل «واحد واحد» . وإن كان النزاع في رؤية واقعة على كل أحد، فهناك عبارتان:

---

(1) قال التفتازاني: "... وقولنا: ما أنا رأيت أحدا أو رجلا أو نحو ذلك يفيد عموم النفي الذي هو سلب كلي، وتخصيصه بالمتكلم يقتضي أن لا يكون غيره بهذه الصفة، أعني: يجب أن لا يصدق على الغير أنه لم ير أحدا، وعدم صدقه عليه لا يقتضي أن يكون قد رأى كل أحد، بل يكفيه أن يكون رأى أحدا؛ لأن السلب الكلي يرتفع بالإيجاب الجزئي، **لا يقال السلب الكلي يستلزم** السلب الجزئي، فيصح أن الرؤية الواقعة على كل أحد منفية ويتم ما ذكره المصنف؛ لأنا نقول: المعتبر هو المفهوم الصريح، وإلا لزم امتناع: ما أنا ضربت زيدا؛ لأن نفي ضرب زيد يستلزم نفي الضرب الواقع على كل أحد فيلزم المحال المذكور، وتحقيقه أن اختصاص الملزوم بالشيء لا يوجب اختصاص اللازم به لجواز كونه أعم". المصدر نفسه، ص: 258.

(2) قال التفتازاني: "... فنقول: محصول كلامه [السكاكي] أنه إذا قدم المسند إليه على الفعل وحرف النفي جميعا فحكمه حكم المثبت، يأتي تارة للتقوي وتارة للتخصيص كما يذكر عن قريب، وإذا قدم على الفعل دون حرف النفي، فهو للتخصيص قطعا، لكن فرق بين التخصيصين في النفي، فإن قولك: أنا ما سعيت في حاجتك ـــ عند قصد التخصيص ـــ إنما يقال لمن اعتقد عدم سعي في حاجته وأصاب فيه، لكنه أخطأ في فاعله الذي لم يسع فزعم أنه غيرك أو أنت بمشاركة الغير، كما أن قولك: أنا سعيت في حاجتك إنما يقال: لمن اعتقد وجود سعي وأصاب فيه، لكنه أخطأ في فاعله الذي سعى، فزعم أنه غيرك أو أنت بمشاركة الغير، وأما نحو قولك: ما أنا سعيت في حاجتك، فهو على ما أشار إليه الشارح العلامة، إنما يقال لمن اعتقد وجود سعي وأصاب فيه لكنه أخطأ في فاعله، فزعم أنه أنت وحدك أو أنت بمشاركة الغير، و **لابد فيه من ثبوت الفعل** قطعا على الوجه الذي ذكر في النفي إن عاما فعام، وإن خاصا فخاص". نفسه، ص: 259.

أحدهما: أن يقال: «ما أنا رأيت كل أحد».

والثانية: أن يقال: «ما أنا رأيت أحدا»؛ وهذه أخصر من الأولى، وفي إفادتها للمعنى المذكور نوع خفاء ودقة؛ ولهذا اختلف فيها، وتوجيهها ما قررناه.

قال: وعندي أن قولهم: نقض النفي بإلا إلخ [1].

---

(1) المطول، ص: 261. قال التفتازاني: "قال الشيخ: إذا قلت: ما أنا قلت هذا كنت نفيت أن تكون القائل لهذا القول، وكانت المناظرة في شيء ثبت أنه مقول ولذا لم يصح أن يكون النفي عاما، وكان خلفا من القول أن تقول: ما أنا قلت شعرا قط، ما أنا أكلت اليوم شيئا، ما أنا رأيت أحدا من الناس؛ لاقتضائه أن يكون إنسان قد قال كل شعر في الدنيا، وأكل كل شيء يؤكل، ورأى كل أحد من الناس، فنفيت أن يكون هذا كلامه. فإذا اعتقد مخاطب أن هناك إنسانا لم يقل شعرا قط، أو لم يأكل اليوم شيئا، أو لم ير أحدا من الناس، وأصاب في ذلك، لأنه اخطأ في تعيينه، فزعم أنه غيرك، أو أنت بمشاركة الغير، فلابد وأن تقول له: أنا ما قلت شعرا قط، أنا ما أكلت اليوم شيئا، أنا ما رأيت أحدا من الناس، ويكون هذا معنى صحيحا، كما إذا قلت: أنا الذي لم يقل شعرا، أنا الذي لم يأكل اليوم شيئا، أنا الذي لم ير أحدا من الناس؛ لأن اللازم من هذا التخصيص أن لا يصدق هذا الوصف على الغير، ويكفي فيه أن يكون أحد قد قال شعرا، أو أكل شيئا، أو رأى أحدا، ولا يصلح في هذا المقام أن يقال: ما أنا قلت شعرا، ما أنا أكلت شيئا، ما أنا رأيت أحدا؛ لأنه إنما يكون عند القطع بثبوت الفعل على الوجه الذي ذكر في النفي من العموم والخصوص، ولم يقل أحد بأنه يستعمل للرد على من أصاب في نفي الفعل، وأخطأ في من نفي عنه الفعل، فزعم أنه غير المذكور وحده، أو بمشاركة المذكور، كما إذا قدم المسند إليه على الفعل، وحرف النفي جميعا، بل الواجب فيما يلي حرف النفي أن يكون المخاطب مصيبا في اعتقاد ثبوت الفعل، الذي ذكر في النعي على الوجه المذكور، مخطئا في اعتقاد أن فاعله هو المذكور وحده أو بمشاركة الغير، فليتأمل.

[ولا ما أنا ضربت زيدا] لأنه يقتضي أن يكون إنسان غيرك قد ضرب كل أحد سوى زيد؛ لأن المستثنى منه مقدر عام فيجب أن يكون في المثبت كذلك لما تقدم.

وفي هذا إشارة إلى الرد على الشيخين عبد القاهر والسكاكي وغيرهما، حيث عللوا ما أنا ضربت إلا زيدا بأن نقض النفي بإلا يقتضي أن يكون ضربت زيدا، وتقديم الضمير وإيلاءه حرف النفي يقتضي أن لا يكون ضربته، يعني أن علة امتناعه ما ذكر ناه لا ما ذكروه؛ لأنا لا نسلم أن إيلاء الضمير حرف النفي يقتضي ذلك.

وجوابه: أنه قد سبق أن مثل هذا، أعني: تقديم المسند إليه وإيلاءه حرف النفي إنما يكون إذا كان الفعل المذكور بعينه ثابتا متحققا متفقا بينهما، وإنما تكون المناظرة في فاعله فقط، ففي هذه الصورة يجب أن يكون المخاطب مصيبا في اعتقاد وقوع ضرب على من عدا زيدا مخطئا في اعتقاد أن فاعله أنت فتقصد رده إلى الصواب، بقولك: ما أنا ضربت إلا زيدا؛ لأنه لنفي أن تكون أنت الفاعل، لا لنفي الفعل يعني أن ذلك الضرب الواقع على من عدا زيدا مسلم، لكن فاعله غيري لا أنا، فإذا كان النزاع في هذا الضرب المعين الواقع على غير زيد، وأنت قدرته ونفيت أن تكون فاعله فلا يكون زيد مضروبا لك، ولا لغيرك أيضا، وهذا تحقيق ما ذكره =

أقول: قد هدم هذا الكلام التوجيه التي تصلف به آنفا، وزاد في كسر تلك القارورة؛ إذ يقال حينئذ: لا نسلم أن نفي الرؤية في قولك: «ما أنا رأيت أحدا» عام «لكل أحد»؛ لأن النفي متوجه إلى: الفاعل. وكونه فاعلا، ولا تعلق له بالفعل والمفعول؛ فيكون الكلام دالا على أن المتكلم ليس فاعلا للرؤية المتعلقة بأحد، فيلزم أن يكون هناك «إنسان» قد رأى «أحدا»، كأنه قيل: «لست الذي رأى أحدا من الناس»؛ ولا محذور فيه.

قال: لا غيره ومعنى لا غيره إلخ [1].

أقول: أورد في تفسير معنى: «لا تكذب أنت» كلمة: (لا غيره) وبين المراد بها؛ دفعا لتوهم قصد التخصيص بها في عبارة المفتاح حيث قال: «فإن» أنت «هناك لتأكيد

=

العلامة في شرح المفتاح أن التقديم يقتضي أن ينتفي عنه الفعل المعين، ثم الاستثناء إثبات منه لنفسه عين ذلك الفعل فيتناقض بخلاف ما ضربت إلا زيدا، فإن النفي لا يتوجه إلى ضرب معين، وحينئذ يكون نفي الضرب محمولا على أفراد غير زيد والإثبات لزيد فيتأتى التوفيق.

لا يقال: يجوز أن يكون هناك ضربان: وقع أحدهما على من عدا زيدا والآخر على زيد، ووقعت المناظرة في فاعل الأول فنفاه المتكلم عن نفسه وأثبته لغيره، فيلزم أن لا يكون ويد مضروبا له بهذا الضرب الذي نوظر في فاعله، ولا يلزم أن لا يكون زيد مضروبا له أصلا؛ لأنا نقول: المنتقض بإلا هو نفي الضرب الذي وقعت المناظرة في فاعله، فيكون هو ثابتا لزيد ومنفيا عنه، هذا محال وعندي أن قولهم نقض النفي بإلا يقتضي أن تكون: ضربت زيدا أجدر بأن يعترض عليه، فيقال: إن النفي لم يتوجه إلى الفعل أصلا، بل إلى أن يكون فاعل الفعل المذكور هو المتكلم، والفعل المذكور هو الضرب الذي استثنى منه زيد، فالاستثناء إنما هو من الإثبات دون النفي، فلا يكون من انتقاض النفي في شيء، كما إذا قلت: لست الذي ضرب إلا زيدا، فكأنه اعتقد أن إنسانا ضرب كل أحد إلا زيدا وأنت ذلك الإنسان فنفيت أن تكون أنت ذلك الإنسان". نفسه، ص: 261.

(1) المطول، ص: 263. قال التفتازاني: "[وكذا إذا كان الفعل منفيا] فقد يأتي للتخصيص نحو: أنت ما سعيت في حاجتي، قصدا إلى تخصيصه بعدم السعي، وقد يأتي للتقوي ولم يمثل المصنف إلا به، ليفرع عليه التفرقة بينه وبين تأكيد المسند إليه فإنه محل الاشتباه بخلاف التخصيص [نحو: أنت لا تكذب فإنه أشد لنفي الكذب من لا تكذب، وكذا من لا تكذب أنت] مع أن فيه تأكيدا ولذا ذكره بلفظ كذا [لأنه] أي: لأن لفظ أنت في لا تكذب أنت [لتأكيد المحكوم عليه لا الحكم] لعدم تكرره فقولنا: لا تكذب نفي الكذب عن الضمير المستتر وأنت مؤكد له على معنى أن المحكوم عليه بنفي الكذب هو الضمير، **لا غيره ومعنى لا غيره**: أنك لا تظن أن عدم الكذب في هذه الحالة التي أتكلم فيها مسند إلى غير الضمير، وإنما أسندته إلى الضمير على سبيل التجوز أو السهو أو النسيان، وليس معناه أن نفي الكذب منحصر فيه فليتأمل". المصدر نفسه، صص: 262 - 263.

المحكوم عليه بنفي الكذب عنه، بأنه هو لا غيره، لا لتأكيد الحكم، فتدبر»[1]. يعني: أن «لا غير» متعلق بالحكم بعدم الكذب، أي: إسناده إلى الضمير وقع قصدا، لا سهوا، صحيحا، ولا مبنيا على النسيان، حقيقة ولا مألا. وهذا معنى: دفع التجوز، والسهو، والنسيان بالتأكيد، وليس هناك حصر أصلا. نعم، إن جعل متعلقا بعدم الكذب، أفاد تخصيصا؛ لكنه بهذا المعنى لا يصح وقوعه في تفسير: «لا تكذب أنت».

قال: والشارح العلامة قد أورد في هذا المقام: على سبيل التجوز، أو السهو، أو النسيان[2].

أقول: وذلك لأنه إن قصد بما ذكره المعنى المتبادر منه؛ فإن لم يعرف فساده كان سهوا، على ما يقتضيه كلامه؛ حيث قال: «فيكون سهوا إن لم يعرف، وإن عرف ونسي كان نسيانا، وإن قصد به معنى آخر لازما لذلك المعنى كان تجوزا»[3]. أو علم أن الشارح العلامة جعل الضمير في قوله: «بل إذا قلته ابتداء»[4] راجعا إلى المثالين بتأويل المذكور أو المقول، وجعل قوله: «غير مشوب بتجوز أو سهو أو نسيان»[5] متعلقا بقوله: «صح»؛ ولهذا قال في تفسيره: «صح من غير ارتكاب تجوز أو سهو أو نسيان»[6]. والغفلة عن مرجع الضمير، وهو المثال الأخير: هي التي أوقعته في هذه الورطة، وقد

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 326.

(2) قال التفتازاني: "... وكذا قولنا: سعيت أنا في حاجتك لا يفيد التخصيص ولا التقوي، بل يفيد صدور السعي من المتكلم نفسه من غير تجوز أو سهو أو نسيان، وهذا الذي قصده صاحب المفتاح، حيث قال: وليس إذل قلت: سعيت في حاجتك، أو سعيت أنا في حاجتك، يجب أن يكون أن عند السامع وجود سعي في حاجته، وقد وقع خطأ منه في فاعله، فتقصد إزالة الخطأ، بل إذا قلته، أي: المثال الأخير ابتداء مفيدا للسامع صدور السعي في حاجته منك غير مشوب بتجوز أو سهو أو نسيان، أي: في الفاعل صح، وإنما لم يتعرض لنفي التقوي؛ لأنه عندما أورد هذا الكلام في بحث التخصيص، وإنما خص البيان بالمثال الأخير؛ لأنه هو محل الاشتباه، **والشارح العلامة قد أورد في هذا المقام: على سبيل التجوز، أو السهو، أو النسيان**ما لا يزيدك النظر فيه إلا على التعجب والتحير، وذلك أنه قال: إنك إذا قلت ابتداء، أي: من غير علم المخاطب بوجود سعي منك: سعيت في حاجتك، أو سعيت أنا في حاجتك، لتفيده وجود السعي منك، صح من غير ارتكاب تجوز أو سهو أو نسيان، بخلاف ما لو قلت: في الابتداء لإفادة وجود السعي أولا في الابتداء، أنا سعيت في حاجتك؛ فإنه لا يصح إلا بارتكاب تجوز أو سهو أو نسيان..." المطول، ص: 263.

(3) المطول، ص: 264.

(4) المصدر نفسه، ص: 263.

(5) نفسه، ص: 263.

(6) نفسه، ص: 263.

تعرض لبيان حال: «أنا سعيت في حاجتك في الابتداء»[1]، وسكت عن بيان حال: «سعيت في حاجتك» أو «سعيت أنا في حاجتك لا في الابتداء»، كأنه يزعم أنه يعلم بالمقايسة إلى حال: «أنا سعيت في الابتداء» إلا أن لزوم رد الخطأ في الفاعل؛ لإفادة وجود السعي غير ظاهر، وعكسه كان ظاهرا. قال: لا يقال: التنكير إنما يدل على النوعية بالتهويل أو غيره، والحصر إلخ [2].

أقول: هذا كلام يشعر بأن قائله توهم أن التخصيص في قول **المصنف**: «ثم لا نسلم انتفاء التخصيص»[3]، بمعنى: الحصر، وليس كذلك بل أريد به ما يصحح وقوع النكرة مبتدأ. فالأولى أن يجاب هكذا؛ لأنا نقول: لما حصلت النوعية بالتهويل أو غيره، فقد حصل تخصيص المنكر، وصح وقوعه مبتدأ بدون تقدير التقديم، وهو المطلوب. ولو فرض أن المراد الحصر، فهو أيضا حاصل بدونه، كما قرره.

قال: ثم لا نسلم امتناع أن يراد: المهر شر لا خير[4].

أقول: أقول: إذا قيل: «شر أهر ذا ناب» يتبادر منه كونه شرا بالقياس إليه، فلو قيل: لا خير يتبادر مه أيضا كونه خيرا بالقياس إليه، وظاهر أنه لا يكون «مهرا» له؛ لأن «الهرير» صوت «الكلب» عند تأذيه وعجره عما يؤذيه. قال في **الصحاح**: هو صوته دون

---

(1) نفسه، ص: 263.

(2) نفسه، ص: 269. قال التفتازاني: "[ثم لا نسلم انتفاء التخصيص] في صورة المنكر، أعني: في نحو: رجل جاءني [لولا تقدير التقديم لحصوله] أي: التخصيص [بغيره] أي: بغير تقدير التقديم [كما ذكره] السكاكي في: "شر أهرّ ذا ناب " من التهويل، وغيره كالتحقير، والتكثير، والتقليل، وغير ذلك مما يستفاد من التنكير فهو وإن لم يصرح بأن لا سبب للتخصيص سواه، لكن استلزم كلامه ذلك حيث قال: إنما يرتكب ذلك الوجه البعيد عند المنكر لفوات شرط المبتدأ.

لا يقال: التنكير إنما يدل على النوعية بالتهويل أو غيره، والحصرإنما يستفاد من تقدير التقديم فلا بد منه بحال؛ لأنا نقول قد ذكرنا أن ما يخصص بالوصف يمتنع تقدير التأخير فيه لصحة وقوعه مبتدأ كالمعرف، وأنه يجب أن يكون الحصر مستفادا من الوصف وإلا فلا توجيه لكلامه، بل الجواب أنه إنما يعتبر التقديم والتأخير في صورة المنكر إذا لم يقصد به التخصيص النوعي الذي يمكن أن يستفاد من التنكير كما في قولنا: رجل جاءني، بمعنى: لا امرأة، أو لا رجلان[**ثم لا نسلم امتناع أن يراد المهر شر لا خير**]إذ لا دليل عليه لا نقلا ولاعقلا". نفسه، ص: 268-269.

(3) قال القزويني: "ثم لا نسلم انتفاء التخصيص في صورة المنكر لولا تقدير أنه كان في الأصل مؤخرا فقدم؛ لجواز حصول التخصيص فيها بالتهويل ــ كما ذكر ــ وغير التهويل". الإيضاح، ص: 145.

(4) المطول، ص: 269، ينظر الهامش: 6، في الصفحة أعلاه.

نباحه من قلة صبره على البرد، فلا يشك فيه عاقل فضلا عن أن يجزم بنقضه. وحينئذ يقبح الحصر، وهو المعنى بامتناعه في فن البلاغة. نعم، لو أريد كونهما: «شرا» و«خيرا» في الجملة لجاز ذلك؛ لاختلافهما بحسب الإضافة.

قال: أحدهما: المقاربة في التقوى(1).

أقول: لو قيل أحدهما: ثبوت التقوى، لكان أظهر؛ لأن المقاربة كالقرب في الاشتمال على الأمرين.

قال: ولا يخفى ما فيه من التعسف(2).

أقول: لعل هذا القائل إنما تعسف في توجيه اللفظ رعاية لجانب المعنى؛ إذ لا يخفى أن تضمن الضمير وحده لا يصير علة للقرب، ثم الجر؛ وإن أدى هذا المعنى لكنه نبه باختيار النصب. على أن تضمن الضمير هو الأصل في العلة، وشبهه بالخالي تتمة له. كما أن ثبوت التقوي هو الأصل في المعلول، وعدم كماله تتمة له، فأسند الأصل إلى الأصل، والفرع إلى الفرع.

قال: وقال **المصنف**(3)، معناه: أتبع عارف عرف إلخ (4).

---

(1) المصدر نفسه، ص: 269. قال التفتازاني: "قال الشيخ عبد القاهر: قدم [شر] لأن المعنى: الذي أهره من جنس الشر، لا من جنس الخير [ثم قال] السكاكي: [ويقرب من] قبيل [هو قام زيد قائم في التقوي لتضمنه] أي: قائم [الضمير] مثل: قام، فيتكرر الإسناد ويتقوى الحكم، وقال: إنما قات يقرب دون أن أقول ونظيره؛ لأن قائم لما لم يتفاوت في الخطاب والحكاية والغيبة في: أنا قائم، وأنت قائم، وهو قائم، أشبه الخالي عن الضمير، وهذا معنى قوله: [وشبهه] أي: شبه السكاكي قائم مع أنه متضمن للضمير [بالخالي عنه من جهة عدم تغيره في التكلم والخطاب والغيبة] كما لا يعتبر الخالي عنه نحو: أنا غلام، وأنت غلام، وهو غلام، وقد يصحف قوله: وشبهه مخففا ويظن أنه اسم منصوب على أنه مفعول معه، أي: لتضمنه الضمير مع شبه، أي: مشابهته للخالي عن الضمير، يعني أن قوله [يقرب] يشمل على أمرين:

أحدهما: **المقاربة في التقوي.**

والثاني: عدم كمال التقوي".

فقوله: لتضمنه الضمير علة للأول.

وقوله: وشبهه علة للثاني.

ولا يخفى ما فيه من التعسف ومن أراد هذا المعنى فليقرأ وشبهه بالجر عطفا على لتضمنه فيكون أوضح". نفسه، ص: 269 - 270.

(2) نفسه، ص: 270، ينظر الهامش أعلاه.

(3) الإيضاح، ص: 146.

(4) قال التفتازاني: "فإن قيل: لو كان الحكم بالإفراد والإعراب في: قائم، من: زيد قائم بناء على شبهه بالخالي عنه؛ لوجب أن لا يحكم بالإفراد والإعراب فيما أسند إلى الظاهر، نحو: زيد قائم =

أقول: الموجود في بعض نسخ الإيضاح، معناه: أتبع عارف عارفا، أي أتبع عارف المسند إلى الظاهر عارفا المسند إلى الضمير، كما ذكره.

قال: ومما يرى تقديمه على المسند كاللازم لفظ: «مثل» و«غير» إلخ[1].

أقول: اعلـــم أن لفظ: «مثلك قد يطلق على معين اشتهر بمماثـــلة المخاطب، فيقال: "مثلك لا يبخل «أو» لا يبخل مثلك»، بمعنى: «فلان لا يبخل» . فليس في الكلام حينئذ كناية في الحكم؛ لأنه مصرح به، بل في المحكوم عليه. وليس فيه أيضا تعريض بذلك «الإنسان»؛ لأن الكلام موجه نحوه بطريق الاستقامة، دون الإمالة إلى عرض أي جانب، وإن قصد وصف المخاطب «بالبخل»، كان ذلك تعريضا بما أضيف إليه، مثل: «لا بإنسان غير المخاطب مماثل له»؛ أريد بلفظ: «المثل» . وقد يطلق ويراد به «مماثله» مطلقا وهو الكثير الشائع، وحينئذ:

إما أن يجعل نسبة المحكوم به إليه كناية عن نسبته، إلى ما أضيف هو إليه أو، لا:

فعلى الأول: وهو الكثير الشائع، كان مستعملا على سبيل الكناية في الحكم، وكان تقديمه على المسند كاللازم، وقد كشف في الشرح عن هذا المعنى غطاءه، وليس في الكلام حينئذ تعريض أصلا، لا بالمخاطب ولا بغيره.

وعلى الثاني: وهو أن يراد بلفظ «مثل» : «المماثل» مطلقا من غير كناية في النسبة، لم يكن فيه تعريض بإنسان غير معين.

أريد بلفظ: «مثل» لما مر، ولا بالمخاطب أيضا، إلا على قياس ما ذكر في المعين؛ وفيه بعد. وقس على ما ذكر من الاستعمالات على الوجوه الثلاثة، لفظ: «غير».

وإذا تحققت ما قررناه ظهر لك أنه إذا أريد بلفـــظ: «مثلك» أو«غيرك» إنسان غير المخاطب مماثل له، أو غير مماثل، لم يكن هناك تعريض مصطلح بغير المخاطب،

=

أبوه؛ لأنه كالفعل بعينه إذ الفعل لا يتفاوت عند الإسناد إلى الظاهر. قلنا: جعل تابعا للمسند إلى الضمير، وحمل عليه في حكم الإفراد، وهذا معنى قوله في المفتاح: واتبعه في حكم الإفراد، نحو: زيد عارف أبوه، أي: جعل تابعا لعارف المسند إلى الضمير عارف المسند إلى الظاهر، فحكم بأنه مفرد مثله.

وقال المصنف معناه: اتبع عارف عرف في الإفراد إذا أسند إلى الظاهر مفردا كان الظاهر أو مثنى أو مجموعا، ولعله سهو إذ لا حاصل حينئذ لهذا الكلام". المطول، ص: 270.

(1) وتمام كلامه: "إذا استعملا على سبيل الكناية في نحو: مثلك لا يبخل، وغيرك لا يجود، بمعنى: أنت لا تبخل وأنت لا تجود، وفي الإيجاب، نحو: مثل الأمير حمل على الأدهم والأشهب". المصدر نفسه، ص: 270.

سواء كان ذلك الإنسان معينا أو مطلقا. وإن حمل التعريض على غير المصطلح، أعني: أن يكون في الكلام نوع خفاء، كان موجودا في صورة التعيين كما يفهم من سياق كلام **الإيضاح**[1]، دون الإطلاق كما يدل عليه قوله: كما في قولنا: «مثلك لا يجود»؛ إذ لم يرد به المعين قطعا.

وأما قوله: «غيـــري جني»، فيحتمل التعيين كما لا يخفى، فظهر أيضا أن قوله: «من غير إرادة تعريض لغير المخاطب»[2]، مؤكد للاستعمال على سبيل الكناية، لا قيد ثان كما فهمه بعضهم. وزعم أنه لا بد من أمرين:

أحدهما: الاستعمال بطريق الكناية[3].

والثاني: أن لا يكون هناك إرادة التعريض[4].

فلو كانا مستعملين بطريق الإفصاح، أو الكناية، وقصد بهما التعريض على: إنسانين معينين، لم يكن تقديمهما كاللازم؛ كما إذا كان هناك من يدعي أنه مماثل للمخاطب، مع كونه بخيلا. فقيل: «مثلك لا يبخل» وعرض بأنه: «ليس مثلا له»، وفيه بحث:

لأن الظاهر عند قصد ذلك المعنى، أن لا يكون الاستعمال بطريق الكناية؛ لأن كون المخاطب «غير بخيل»، لا مدخل له في نفي «المماثلة عن ذلك الإنسان»، بـــل يكفي في ذلك نفي «البخل» عـــمن يكون «مماثلا له»، وعلى أخص أوصافه. كأنه قيل: «فلان يبخل» و«مثلك لا يبخل»؛ فهو ليس «بمثل لك»، اللهم إلا أن يقصد المعنيان معا، أعني: نفي «البخل» عن المخاطب بطريق الكناية، ونفي «المماثلة» بطريق التعريض. وأيضا لا معنى للتعريض بنفي «الغيرية» ولا إثباتها، بخلاف «المثلية».

قال: وقد يقدم المسند إليه المسور إلخ[5].

---

(1) قال القزويني: "ومما يرى تقديمه كاللازم لفظ: مثل، إذا استعمل كناية من غير تعريض كما في قولنا: مثلك لا يبخل، ونحوه مما لا يراد بلفظ: مثل غير ما أضيف إليه، ولكن أريد أن من كان على الصفة التي هو عليها كان من مقتضى القياس وموجب العرف أن يفعل ما ذكر، أو أن لا يفعل...". الإيضاح، ص: 147.

(2) التلخيص، ص: 30. قال في الإيضاح: "وكذلك حكم غير إذا سلك به هذا المسلك، فقيل: غيري يفعل ذاك، على معنى أني لا أفعله قط، من غير إرادة التعريض بإنسان..." ص: 148.

(3) الإيضاح، ص: 147.

(4) المصدر نفسه، ص: 148.

(5) وتمام كلامه: "بـــ" كل" على المسند المقرون بحرف النفي، [لأنه]أي: التقديم [دال على العموم] أي: على نفي الحكم عن كل فرد من أفراد ما أضيف إليه لفظ كل نحو: [كل إنسان لم يقم] فإنه يفيد نفي القيام عن كل واحد من أفراد الإنسان [بخلاف ما لو أخر، نحو: لم يقم كل إنسان فإنه =

أقول: الظاهر أن الضمير المستتر في (يقدم) راجع إلى المسند إليه مطلقا، وأن كلمة: (قد) للتقليل. وإن جعل راجعا إلى ما ذكره بقرينة سياق الكلام، كانت للتحقيق.

قال: وإنما قال في الأول المستلزمة إلخ [1].

أقول: العبارة الواضحة أن يقال: لأن مفهوم السالبة الجزئية نفي الحكم عن بعض الأفراد، وذلك مغاير لنفي الحكم عن جملة الأفراد. ولكنه يستلزمه لأنه؛ يحتمل إلى آخره.

قال: فالأقرب أن يجعل عطفا على أخرت بتقدير الفعل [2].

أقول: وإنما قال: (أقرب)؛ لأنه إن جعل عطفا على داخلة، فإن أخذ الدخول مطلقا لزم جعل الخاص قسيما للعام، وهو مستقبح جدا. وكذا إن فسر الدخول بالتأخير: لفظا ورتبة، وإن فسر بالتأخير: لفظا فقط؛ لزم مع صرفه عن ظاهره جعل الأخص من وجه قسيما لصاحبه، وفيه بعد أيضا. وليس لك أن تقول: نفسر الدخول بالتأخير لفظا، ونخص المعمول بالمقدم؛ فلا محذور إذ يلزم حينئذ تقييدان على خلاف الظاهر، مع أن أمثلة المعمول لا تساعده.

ولو قيل: المراد بالدخول: التأخير عن أداة النفي، التي لم تدخل على الفعل العامل في كلمة: «كل» والمعمول باق على إطلاقه بشهادة الأمثلة المذكورة فيهما. صح عطف

=

يفيد نفي الحكم عن جملة الأفراد، لا عن كل فرد] فالتقديم يفيد عموم السلب وشمول النفي والتأخير لا يفيد إلا سلب العموم ونفي الشمول[وذلك]أي: إفادة التقديم النفي عن كل فرد، والتأخير النفي عن جملة الأفراد؛ [لئلا يلزم ترجيح التأكيد]وهو أن يكون لفظ كل بين التأكيد والتأسيس". المطول، ص: 272.

(1) قال التفتازاني: "[والسالبة المهملة في قوة السالبة الكلية المقتضية النفي عن كل فرد]، نحو: لا شيء من الإنسان بقائم، **وإنما قال في الأول المستلزمة** وهاهنا المقتضية؛ لأن السالبة الجزئية تحتمل نفي الحكم عن كل فرد، وتحتمل نفيه عن بعض وثبوته لبعض، وعلى كل تقدير تستلزم نفي الحكم عن جملة الأفراد، فأشار بلفظ الاستلزام إلى هذا، بخلاف السالبة الكلية فإنها تقتضي بصريحها نفي الحكم عن كل فرد، ولما كان المقرر عندهم أن المهملة في قوة الجزئية، وقد حكم هاهنا بأنها في قوة الكلية احتاج إلى بيانه فأشار إليه بقوله: [لورود موضوعها] أي: موضوع المهملة غير مصدرة بلفظ كل في سياق النفي وكل نكرة كذلك مفيدة لعموم النفي، وإنما قلنا: غير مصدرة بلفظ كل؛ لأن ما يفيد العموم في النفي، إنما هو النكرة التي تفيد الوحدة في الإثبات". المطول، ص: 274.

(2) قال التفتازاني: "... إذا أدخلت "كلا" في حيز النفي العامل فيه، فإنه مؤخر تقديرا؛ لأن مرتبة المعمول التأخير عن العامل، **فالأقرب أن يجعل عطفا على أخرت بتقدير الفعل**، ويكون المراد بقوله: أخرت عن أداة النفي ما إذا لم يدخل أداة النفي على فعل عامل في كل، على ما يشعر به المثال المذكور". المصدر نفسه، ص: 278.

قوله: معمولة، على داخلة ولم يحتج إلى تقدير فعل، وكان أقرب من حيث اللفظ مع أنه لا إشكال في المعنى، فكأن الشارح أراد تطبيق كلام المصنف على كلام الشيخ وإبقاء الدخول في حيز النفي على إطلاقه؛ فاختار العطف على أخرت بذلك التأويل، فصار مجموع المعطوفين تفسيرا للدخول في حيز النفي.

إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر:

وضع المضمر موضع المظهر:

قال: وهذا الضمير عائد إلى متعقل معهود إلخ(1). أقول: يشعر بأن «اللام» في «الرجل» للعهد الذهني، كما اختاره **بعضهم**؛ فزعم أن «اللام» هاهنا كـــ «اللام» في قولك: «ادخل السوق»، حيث لا عهد بينك وبين مخاطبك. ورد كونها للجنس بفوات الإبهام المقصود في هذا الباب، وبجواز تفسيره بـــ«زيد» مثلا، وبجواز تثنيته وجمعه.

وأجيب بأن المراد، هو: الجنس ادعاء، لا حقيقة؛ فالإبهام موجود كما في المعهود، وصح تفسيره بمخصوص أيضا. وأما نحو: «نعم الرجلان»، و«نعم الرجال» فالمراد به جنس التثنية، وجنس الجمع، فلا إشكال؛ لأنه ثنى أولا أو جمع، ثم عرف بـــ«لام» الجنس. وفي الحمل على الجنس زيادة مبالغة تناسب المقام، وعلى هذا فالضمير في: «نعم رجلا» عائد إلى الجنس أيضا.

وضع المظهر موضع المضمر:

قال: ولا يخفى ما فيه من التعسف (2).

---

(1) المطول، ص: 281. قال التفتازاني: "[وقد يخرج الكلام على خلافه] أي: على خلاف مقتضى الظاهر لاقتضاء الحال إياه [فيوضع المضمر موضع المظهر كقولهم: نعم رجلا مكان نعم الرجل] فإن مقتضى الظاهر في هذا المقام هو الإظهار دون الإضمار، لعدم تقدم ذكر المسند إليه وعدم قرينة تدل عليه، **وهذا الضمير عائد إلى متعقل معهود** في الذهن مبهم باعتبار الوجود كالمظهر في نعم الرجل ليحصل به الإبهام، ثم التفسير المناسب لوضع هذا الباب الذي هو للمدح العام أو الذم العام، أعني: من غير تعيين خصلة والتزم التفسير بنكرة ليعلم جنس المتعقل في الذهن، ويكون في اللفظ ما يشعر بالفاعل، ولا يلتبس المخصوص بالفاعل في مثل: نعم رجلا السلطان، ثم بعد تفسير الضمير بالنكرة صار قولنا: نعم رجلا مثل نعم الرجل في الإبهام والإجمال المقصود، وتفصيله بما يسمى مخصوصا بالمدح مثل: نعم رجلا زيد، وإنما هو من هذا الباب في أحد القولين، أي: قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف، وأما في قول من يجعل المخصوص مبتدأ، ونعم رجلا خبره، والتقدير: زيد نعم رجلا فليس من هذا الباب على القطع؛ لاحتمال أن يكون الضمير عائدا إلى المخصوص، وهو مقدم تقديرا. ص: 281–282 .

(2) المصدر نفسه، ص: 284. قال التفتازاني:". . . [كم عاقل عاقل] هو وصف لعاقل الأول بمعنى =

أقول: لأن اختصاص المسند إليه بحكم يدل صريحا على مغايرته إياه، فالحمل على أن معناه أنه عبارة عنه، تعسف ظاهر. وأيضا تفسير كون الحكم بديعا بما ذكره هذا القائل، خلاف الظاهر.

قال: أو إدخال الروع في ضمير السامع وتربية المهابة إلخ (1).

أقول: لم يدخل بينهما حرف العناد؛ لأنهما متقاربان:

فإن الأول: إدخال الخوف ابتداء.

والثاني: استزادة الخوف الحاصل.

=

كامل العقل متناه فيه كما يقال: مررت برجل رجل، أي: كامل في الرجولية [أعيت] أي: أعيته بمعنى أعجزته أو أعيت عليه وضيعت [مذاهبه] أي: طرق معاشه، وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا. هذا الذي ترك الأوهام حائرة. [وصير العالم النحرير] المتقن من نحر العلم إذا أتقنه[زنديقا] أي: كافرا نافيا للصانع قائلا لو كان له وجود، لما كان الأمر كذلك.

فقوله هذا إشارة إلى حكم سابق غير محسوس، وهو كون العاقل محروما، والجاهل مرزوقا، فكان المقام مقام المضمر، لكنه لما اختص بحكم بديع عجيب الشأن وهو جعل الأوهام حائرة، والعالم النحرير المتقن زنديقا كملت عناية المتكلم بتمييزه، فأبرزه في معرض المحسوس، كأنه يرى السامعين أن هذا الشيء المتعين المتميز هو الذي له تلك الصفة العجيبة، والحكم البديع، وقد يقال: إن الحكم البديع هو كون العاقل محروما، والجاهل مرزوقا، فمعنى اختصاص المسند إليه بحكم بديع أنه عبارة عنه، ومعنى كون هذا الحكم بديعا أنه ضد ما كان ينبغي، **ولا يخفى ما فيه من التعسف**". ص: 283 - 284.

(1) قال التفتازاني: "[وإن كان] أي: المظهر الموضوع موضع المضمر [غيره] أي: غير اسم الإشارة [فلزيادة التمكين] أي: تمكين المسند غليه عند السامع بنحو: ﴿ قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ ﴾ [الإخلاص: 1-2]] من صمد إليه قصده؛ لأنه يصمد إليه في الحوائج [ونظيره من غيره] أي: نظير ﴿ قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ ﴾ في وضع المظهر موضع المضمر لزيادة التمكين من غير باب المسند إليه، قوله تعالى: ﴿ وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَـٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَ ﴾ [الإسراء: 105] أي: ما أنزلنا القرآن إلا بالحكمة المقتضية لإنزاله، وما نزل إلا بالحكمة لاشتماله على الهداية إلى كل خير [**أو إدخال الروع في ضمير السامع**، وتربية المهابة أو تقوية داعي المأمور] أي: ما يكون داعيا لمن أمرته بشيء إلى الامتثال والإتيان به [مثالهما] أي: مثال التقوية وإدخال الروع، مع التربية [قول الخلفاء أمير المؤمنين يأمرك بكذا] مكان أنا آمرك [وعليه] أي: على وضع المظهر موضع المضمر لتقوية داعي المأمور [من غيره] أي: من غير باب المسند إليه [فإذا عزمت] بعد المشاورة ووضوح الرأي[فتوكل على الله] حيث لم يقل على لما في لفظ الله من تقوية داعي النبي إلى التوكل عليه لدلالته على ذات موصوفة بالقدرة الكاملة، وسائر أوصاف الكمال". المصدر نفسه، ص: 285.

قال: حيث لم يقل: أنا العاصي أتيتك إلخ [1].

أقول: هذا مبني على مذهب الأخفش[2] حيث جوز إبدال المظهر من ضمير المتكلم، أو المخاطب بدل الكل من الكل، نحو: «بي المسكين مررت»، و«عليك الكريم المعول»؛ واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [3] ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [4]، ﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ﴾ [5]. والباقون: على أن ﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ ﴾ وصف مقطوع عن موصوفه للذم: إما مرفوع المحل، أو منصوبه.

قالوا: ولا يلزم أن يكون كل نعت مقطوع يصح إجراؤه نعتا، على ما قطع عنه بل يكفي هناك معنى الوصفية؛ كما في قوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالاً ﴾ [6]. واستدلوا على امتناع ذلك الإبدال؛ بأن ﷺ البدل ينبغي أن يفيد ما لم يفده المبدل منه، ومن ثمة لم يجز: مررت بزيد رجل«. وبدل الكل لما كان مدلوله مدلول الأول، فلو أبدل فيه الظاهر من ضمير المتكلم، أو المخاطب وهما أعرف المعارف، كان البدل أنقص من المبدل منه في التعريف، فيكون أنقص منه في الإفادة؛ لأن مدلوليهما واحد، وفي الأول زيادة تعريف بخلاف بدل البعض، والاشتمال، والغلط؛ فإن مدلول الثاني فيها، غير مدلول الأول.

وأجاب الأخفش عن ذلك: بمنع اتحاد المدلولين في بدل الكل؛ إذ لو اتحد مفهوماهما لكان الثاني تأكيدا للأول، لا بدلا عنه، واتحاد الذات لا ينافي كون البدل مفيدا فائدة زائدة كما في المثالين المذكورين. فإن الثاني فيهما يدل على صفة المسكنة، والكرم دون الأول. وأما نقصان تعريف الثاني عن تعريف الأول فلا يضر كما في إبدال النكرة

---

(1) قال التفتازاني: "[أو للاستعطاف] أي: طلب العطف والرحمة [كقوله [إبراهيم بن أدهم]:

إلهي عبدك العاصي أتاكا ... مقرا بالذنوب وقد دعاكا

فإن تغفر فأنت لذاك أهل ... وإن تطرد فمن يرحم سواكا

حيث لم يقل: أنا العاصي أتيتك على أن يكون العاصي بدلا؛ لأن في ذكر عبدك من استحقاق الرحمة وترقب الشفقة، ما ليس في لفظ: أنا، وفيه أيضا تمكن من وصفه للعاصي..."المطول، ص: 285.

(2) هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة، تلميذ سيبويه، وأحد علماء البصرة في اللغة والأدب، توفي سنة: 210هـ.

(3) النساء 4 / 87.

(4) البقرة 2 / 2.

(5) هود 11 / 21.

(6) الهمزة 104 / 1 – 2.

الموصوفة، عن المعرفة، نحو: مررت بزيد رجل عاقل»؛ إذ رب نكرة أفادت ما لا تفيده المعرفة، وإن اشتمل المعرفة على فائدة التعريف التي خلا عنها النكرة.

فإن قلت: هل يجوز أن يكون العاصي صفة لضمير المتكلم؟ قلت: أجاز **الكسائي**(1) وصف ضمير الغائب في نحو قوله تعالى: ﴿ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾(2)، والجمهور على أنه بدل. وجوز في **الكشاف**: وصف ضمير المخاطب(3). ورد عليه **بعضهم**: بأن الضمير لا يوصف كما هو المشهور، وأما ضمير المتكلم فلا يبعد أن يقرن في الجواز بضمير المخاطب على قوله، وإن لم نجد فيه نقلا صريحا.

الالتفات:

قال: مبني على أنه كثيرا ما يطلق البيان على العلوم الثلاثة(4).

أقول: ذهب **بعضهم** إلى أن الالتفات:

من حيث إنه يشتمل على نكتة، هي خاصية التركيب من علم المعاني.

ومن حيث إنه إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة في الوضوح والخفاء من علم البيان.

ومن حيث إنه يحسن الكلام ويزينه من علم البديع.

و**السكاكي** أورده في المعاني والبديع(5).

---

(1) هو أبو الحسن الكسائي: علي بن حمزة بن عبد الله بن عثمان الأسدي، أحد علماء اللغة والنحو، ويرجع إليه الفضل في تأسيس المدرسة الكوفية في النحو، توفي سنة: 189هـ. ينظر ترجمته في: الأعلام، 5/ 93 - 94، بروكلمان، 1 / 115.

(2) آل عمران 6/3.

(3) الكشاف، 337/1.

(4) قال التفتازاني: "[ويسمى هذا النقل عند علماء المعاني التفاتا] مأخوذا من التفات الإنسان من يمينه إلى شماله، ومن شماله إلى يمينه، وقول صاحب الكشاف إنه يسمى التفاتا في علم البيان **مبني على أنه كثيرا ما يطلق البيان على العلوم الثلاثة** [كقوله]: أي قول امرئ القيس [في ديوانه، ص: 334]:

تطاول ليلك بالأثمد

بفتح الهمزة وضم الميم ويروى بكسرها. **خصص هذا المثال من بين أمثلة السكاكي**، لما فيه من الدلالة على أن مذهبه أن كلا من التكلم والخطاب والغيبة إذا كان مقتضى الظاهر إيراده فعدل عنه إلى الآخر، فهو التفات؛ لأنه قد صرح بأن في قوله: "ليلك " التفاتا؛ لأنه خطاب لنفسه، ومقتضى الظاهر " ليلي" بالتكلم". المطول، ص: 286.

(5) ينظر، مفتاح العلوم، ص: 304–296 . وأشار في دراسته للبديع المعنوي إلى الالتفات، بقوله: "وقد سبق ذكره في علم المعاني " ص: 539.

قال: خصص هذا المثال من بين أمثلة السكاكي إلخ [1].

أقول: هذه الدلالة موجودة في غير هذا المثال أيضا، نحو[2]:

طحا بك قلب في الحسان طروب

فإنه حكم بأن فيه التفاتا؛ وليس ذلك إلا بأن مقتضى الظاهر أن يقال: «طحا بي» فعدل عنه. وكذا قوله[3]:

تذكرت والذكرى تهيجك زينبا

فإنه أثبت فيه التفاتا، مع أن الرواية «بتاء» الخطاب، إلى غير ذلك.

فعلم من ذلك أن الالتفات عنده، ليس بمشروط بأن يكون مسبوقا بالتعبير بطريقة أخرى، إلا أن التصريح بأن في قوله: «ليلك» التفاتا؛ أدل على هذا المعنى.

وأما تصريحه بالالتفات في قوله[4]:

بانت سعاد فأمسى القلب معمودا ... وأخلفتك ابنة الحر المواعيدا

حيث قال: «فالتفت كما ترى حيث لم يقل: وأخلفتني»[5]، ففيه أن قوله: «فأمسى القلب» في تقدير: «أمسى قلبي»، فلا يدل المثال على المقصود جدا. مع أن اشتهار الشاعر بعلو الدرجة في البلاغة، وشهرة الأبيات التي هذا المثال صدرها في باب الالتفات؛ حيث مثل بها صاحب الكشاف لاحتوائها على نكت متنوعة كما أشير إليها في المفتاح[6] وإن كان بعضها لا يخلو عن تعسف مما يرجح تخصيصه بالذكر.

---

(1) المطول، ص: 286، ينظر هامش: 4، في الصفحة أعلاه.

(2) الشعر لعلقمة بن عبدة الفحل، في ديوانه، ص: 33. وفيه التفات من الخطاب إلى التكلم. وعجزه:
بعيد الشباب عصر حان مشيب

(3) الشعر لربيعة بن مقروم الضبي، من ضبة، شاعر مخضرم، الشعر في المفضليات، ص: 375. وعجزه:
وأصبح باقي وصلها قد تقضبا

(4) الشعر لربيعة بن مقروم الضبي، وهو في الأغاني، 19 / 93.

(5) مفتاح العلوم، ص: 297.

(6) قال: "قال ربيعة بن مقروم الضبي:
بانت سعاد فأمسى القلب معمودا ... وأخلفتك ابنة الحر المواعيدا
فالفت كما ترى حيث لم يقل: وأخلفتني، ثم قال:
ما لم ألاق امرءا جزلا مواهبه ... سهل الفناء رحب الباع محمودا
وقد سمعت بقوم يحمدون فلم ... أسمع بمثلك لا حلما ولا جودا
فالفت كما ترى حيث لم يقل: بمثله". مفتاح العلوم، صص: 97 2–296 .

قال: لأنا نعلم قطعا من إطلاقاتهم إلخ [(1)].

أقول: يعني: أن ما ذكروه في الالتفات من الفائدة العامة، يقتضي اعتبار هذا القيد فيه، أعني: كونه على خلاف مقتضى الظاهر. ويؤيده إيرادهم الالتفات في مباحث إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر.

قال: في عينه عوار وعائر، أي: غمصة إلخ [(2)].

أقول: «العوار» بالضم والتشديد، و«الغمض» بفتح الميم: وسخ يجتمع في الموق إذا كان سائلا، فإن لم يسل فهو: «رمص» بفتحها أيضا. يقال: «غمصت» عينه «غمصا»، و«رمصت» «رمصا»، و«أمضك» الجرح «إمضاضا»؛ أي: أوجعتك. وفيه لغة أخرى: «مضك» الجرح؛ ولم يعرفها. قال الأصمعي والكحل «يمض» العين، أي: يحرقها.

---

(1) المطول، ص: 287. قال التفتازاني: "[والمشهور] عند الجمهور [أن الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من] الطرق [الثلاثة] التكلم والخطاب والغيبة [بعد التعبير عنه] أي: عن ذلك المعنى[بآخر منها] أي: بطريق آخر من الطرق الثلاثة بشرط أن يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر، ويكون مقتضى الظاهر سوق الكلام أن يعبر عنه بغير هذا الطريق، وبهذا يشعر كلام المصنف في الإيضاح.

وإنما قلنا ذلك؛ **لأنا نعلم قطعا من إطلاقاتهم** واعتباراتهم أن الالتفات هو انتقال الكلام من أسلوب من التكلم والخطاب والغيبة إلى أسلوب آخر، غير ما يترقبه المخاطب ليفيد تطرئة لنشاطه وإيقاظا في إصغائه، فلو لم يعتبر هذا القيد لدخل في هذا التفسير أشياء ليست من الالتفات منها نحو: "أنا زيد، وأنت عمرو، ونحن رجال، وأنتم رجال، وأنت الذي فعل كذا" المصدر نفسه، صص: 286 - 287.

(2) نفسه، ص: 289. قال التفتازاني: "...الالتفات بتفسير الجمهور أخص منه بتفسير السكاكي؛ لأن النقل عنده أعم من أن يكون قد عبر عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة، ثم عبر عنه بطريق آخر، أو يكون مقتضى الظاهر التعبير عنه بطريق منها فعدل إلى الآخر، وعند الجمهور مختص بالأول، فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس كما في قوله:

تطاول ليلك بالأثمد ... ونام الخلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة ... كليلة ذي العائر الأرمد
وذلك من نبأ جاءني ... وخبرته عن أبي الأسود

في الصحاح: العائر: قذى العين، وفي الأساس: **في عينه عوار وعائر، أي: غمصة** تمض منها وباتت له ليلة من الإسناد المجازي، كصام نهاره فإنه لا التفات في البيت الأول عند الجمهور، وقد صرح السكاكي بأن في كل بيت من الأبيات الثلاثة التفاتا، فقول صاحب الكشاف وقد التفت امرؤ القيس ثلاث التفاتات في ثلاثة أبيات ظاهر في أن مذهب السكاكي موافق لمذهبه". نفسه، ص: 288 - 289.

قال: فهذا أخص من تفسير الجمهور إلخ [1].

أقول: لا يقال: ما ذكره القوم من الفائدة العامة للالتفات، يدل على اعتبار هذا القيد، أي: كون المخاطب واحدا في الحالين عند الجمهور. وأيضا وإن لم يصرحوا به فلا فرق بين تفسيره، وتفسيرهم بالخصوص؛ لأنا نقول: تلك الفائدة إنما هي بالقياس إلى السامع، فلا بد وأن يكون واحدا ليفيده الالتفات تطرئة لنشاطه. ولا يلزم من ذلك أن يكون المخاطب واحدا، لجواز تعدده مع وحدة السامع.

قال: متى كان الخيام بذي طلوح[2] إلخ [3].

أقول: «ذو طلوح» : اسم لمكان، و«الطلح» اسم شجر عظام، لها شوك ويندرج تحتها أنواع. و«البشام» : شجر طيب الرائحة يستاك به.

قال: ووجهه: إن الكلام إذا نقل من أسلوب إلخ [4].

---

(1) وتمام كلامه: "فقول أبي العلاء:

هل تزجرنكم رسالة مرسل ... أم ليس ينفع في أولاك ألوك

فيه التفات عند الجمهور من الخطاب في يزجرنكم إلى الغيبة في أولاك بمعنى: أولئك، وهو قال إنه إضراب عن خطاب بني كنانة إلى الإخبار عنهم، وإن كان يرى من قبيل الالتفات فليس منه؛ لأن المخاطب بهل يزجرنكم بنو كنانة، وبقوله: أولاك أنت". المطول، ص: 292.

(2) المطول، ص: 292. الشعر لجرير [ينظر، ديوانه: ص: 74]، من قصيدة يمدح فيها عبد الملك بن مروان.

(3) سياق إيراد هذا الشاهد هو قوله: "... وقد يطلق الالتفات على معنيين آخرين:

أحدهما: تعقيب الكلام بجملة مستقلة ملاقية له في المعنى على طريق المثل أو الدعاء، أو نحوهما كما في قوله تعالى: ﴿ وَزَهَقَ ٱلْبَـٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَـٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ [الإسراء: 81]، وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ ۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾ [التوبة: 127] وفي كلامهم: "قصم الفقر ظهري، والفقر من قاصمات الظهر " وفي قول جرير:

متى كان الخيام بذي طلوح ... سقيت الغيث أيتها الخيام

أتنسى يوم تصقل عارضيها ... بفرع بشامة سقي البشام؟

والثاني: أن تذكر معنى فتتوهم أن السامع اختلجه شيء فتلتفت إلى كلام يزيل اختلاجه، ثم ترجع إلى مقصودك". المطول، صص: 293–292 .

(4) قال التفتازاني: "**[ووجهه]** أي: وجه حسن الالتفات على الإطلاق **[إن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب** كان أحسن تطرية] أي: تجديدا وإحداثا من طريت الثوب [لنشاط السامع وأكثر إيقاظا للإصغاء إليه] أي: إلى ذلك الكلام [وقد يختص مواقعه بلطائف]أي: قد يكون لكل التفات سوى هذا الوجه لطيفة، ووجه مختص به بحسب مناسبة المقام [كما في] سورة الفاتحة..." المصدر نفسه، ص: 293. وهو كلام نقله السكاكي عن الزمخشري، ينظر: الكشاف، 1 / 14، ومفتاح العلوم، ص: 296.

أقول: هذه الفائدة في النقل التحقيقي: كما هو مذهب **الجمهور** في غاية الظهور، وكذا في النقل التقديري: كما هو مذهب **السكاكي**. توجد هذه الفائدة؛ فإنه إذا سمع خلاف ما يترقبه من الأسلوب، كان له زيادة نشاط ووفور رغبة، في الإصغاء إلى الكلام.

أسلوب الحكيم:

قال: تنبيها له على أنه أي: ذلك الغير هو الأولى بالقصد إلخ [1].

أقول: الصحيح أن الضمير في قوله: (على أنه) راجع إلى خلاف مراده، وجعله راجعا إلى غير ما يترقبه كما توهمه، سهو ظاهر، كما لا يخفى على ذي فطنة. وقد صرح بذلك في المعنى، حيث قال: (فنبه على أن الحمل على الفرس الأدهم هو الأولى بأن يقصده الأمير) [2].

قال: تنبيها على أنه أي ذلك الغير الأولى بحاله إلخ [3].

أقول: سياق كلامه قياسا على ما سبق، يقتضي أنه أراد بقوله: (ذلك الغير) غير ما

---

(1) المطول، ص: 294. قال التفتازاني: "[ومن خلاف المقتضى تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف كراده](...) والمعنى: ومن خلاف مقتضى الظاهر أن يتلقى المتكلم المخاطب الذي صدر منه كلام بغير ما يترقبه هو بسبب حمل كلام المخاطب على خلاف ما أراده [**على أنه**] أي: **ذلك الغير** [**هو الأولى بالقصد**]والإرادة [كقول القبعثري للحجاج وقد قال] الحجاج [له] حال كون الحجاج [متوعدا] إياه [لأحملنك على الأدهم] يعني: القيد، هذا مقول قول الحجاج [مثل الأمير حمل على الأدهم والأشهب] هذا مقول قول القبعثري، فأبرز وعيد الحجاج في معرض الوعد، وتلقاه بغير ما يترقب بأن حمل الأدهم في كلامه على الفرس الأدهم، أي: الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه وضم إليه الأشهب، أي: الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد، ومراد الحجاج إنما هو القيد فنبه على أن الحمل على الفرس الأدهم هو الأولى بأن يقصده الأمير ..." المصدر نفسه، صص: 294 - 295.

(2) نفسه، ص: 295.

(3) قال التفتازاني: "[أو السائل] عطف على المخاطب، أي: تلقي السائل [بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره] أي: غير ذلك السؤال [**تنبيها على أنه**] **أي ذلك الغير** [**الأولى بحاله**] أي: حال ذلك السائل [أو المهم له كقوله تعالى: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ ﴾ [البقرة: 189]] سألوا عن السبب في اختلاف القمر في زيادة النور ونقصانه، حيث قالوا: ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط، ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلئ ويستوي، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ، لا يكون على حالة واحدة، فأُجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف، وهو أن الأهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس أمورهم من المزارع والمتاجر ومحال الديون والصوم وغير ذلك، ومعالم الحج يعرف بها وقته، وذلك للتنبيه على أن الأولى والأليق بحالهم أن يسألوا عن الغرض لا عن السبب؛ لأنهم ليسوا ممن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة، لا يتعلق لهم به غرض..." نفسه، ص: 295.

يتطلب؛ فإنه هاهنا بمنزلة: «غير ما يترقب هناك»، ويؤيده الإشارة بلفظ البعيد. والصواب: أن الضمير في قول: ه (على أنه) راجع إلى الغير المذكور أخيرا؛ فإنه هاهنا: بمنزلة خلاف المراد هناك؛ وقد صرح بذلك في المعنى، حيث قال: (على أن الأولى والأليق بحالهم أن يسألوا عن الغرض لا عن السبب) [1].

ولك أن تجعل قوله: (ذلك الغير) إشارة إلى الأخير بناء على ما مر، من أن المقتضى في حكم البعيد. وأن تقول: حمله على الأول صحيح بحسب المعنى أيضا،فإن بيان الغرض أولى بحالهم، وأنفع لهم من بيان السبب.

تنبيها له واعلم أن صاحب **الكشاف** لم يجعل هذه الآية، من تلقي السائل بغير ما يتطلب؛ بل صرح بأن السؤال فيها، كان عن الحكمة والمصلحة؛ حيث قال: «فإن قلت: ما وجه اتصال قوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾ [2] بما قبله؟ قلت: كأنه قيل لهم عند سؤالهم عن الأهلة و[عن] [3] الحكمة في نقصانها - وتمامها معلوم - أن كل ما يفعله الله تعالى لا يكون إلا حكمة بالغة ومصلحة لعباده، فدعوا السؤال عنه وانظروا في فعلة (واحدة) [4] تفعلونها وأنتم مما ليس من البر في شيء» [5] قال: ويحتمل أن يكون استطرادا «لما ذكر أن الأهلة مواقيت للحج» [6] ذكر ما كانوا يفعلونه في الحج: كان ناس من الأنصار إذا أحرموا، لم يدخل أحد منهم حائطا، ولا دارا، ولا فسطاطا من باب واحد.

ويحتمل أن يكون تمثيلا «لتعكيسهم في سؤالهم، وأن مثلهم فيه كمثل من يترك باب البيت ويدخله من ظهره» [7]. ثم قال: ومعنى ﴿ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ﴾ : «باشروا الأمور من وجوهها التي يجب أن تباشر عليها ولا تعكسوا. والمراد: وجوب توطين النفوس [8] وربط القلوب، على أن جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب من غير اختلاج شبهة ولا اعتراض شك في ذلك، حتى لا يسأل عنه؛ لما في السؤال من الإيهام

---

(1) نفسه، ص: 295.
(2) البقرة 2 / 189.
(3) الزيادة من الكشاف، 1 / 234.
(4) ليست في النص الأصلي، في الكشاف، 1 / 234.
(5) المصدر نفسه، 1 / 234.
(6) نفسه، 1 / 234.
(7) نفسه، 1 / 234.
(8) قال في الحاشية: النفس، وصححناه بما جاء في الكشاف، 1 / 235.

بمقارنة الشك»[1].

التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي:

قال: بمعنى يصعق إلخ [2].

أقول: بناء على ما وقع في نسخ المتن: ويوم ينفخ الصور فصعق؛ لكن نظم التنزيل هاهنا: ففزع. وفي موضع آخر: ونفخ في الصور فصعق.

قال: قلت: نعم ولكن فيهما من الدلالة، إلى قوله: والكلام بعد محل نظر[3].

أقول: قد بدل عبارة الجواب، بعبارة أخرى هي خير منها؛ واندفع النظر عنها، وهي قوله: قلت: (لا خلاف في أن اسمي الفاعل والمفعول) إلخ[4].

القلب:

قال: لا يبالي إنسان منهم أهجينا كان أم غير هجين[5]

---

(1) نفسه، 1 / 235.

(2) قال التفتازاني: "[ومنه] أي: ومن خلاف مقتضى الظاهر[للتعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، تنبيها على تحقق وقوعه، نحو: ﴿ وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ ﴾][النمل: 87]] بمعنى: **يصعق** هكذا في النسخ، والصواب: ففزع بمن يفزع، وهذا في الكلام لا سيما في كلام الله تعالى أكثر من أن يحصى". المطول، ص: 296.

(3) قال التفتازاني: "فإن قلت: كل من اسمي الفاعل والمفعول يكون بمعنى الاستقبال كما يكون بمعنى الماضي والحال (...)إلا أن دلالة الفعل على الاستقبال بحسب الوضع، ودلالتهما عليه بحسب العارض، فبالجملة إذا كان معناه الاستقبال يكون واردا على مقتضى الظاهر. قلت: **نعم ولكن فيهما من الدلالة على تمكن الوصف وثباته ما ليس في الفعل، وإن شئت فوازن بين قوله:** ﴿ وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٌ ﴾ [الذاريات: 6] و﴿ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ ٱلنَّاسُ ﴾ [هود: 103] **وقولك: إن الدين ليقع، وذلك يوم يجمع له الناس لتعثر الفرق بينهما، وعلى أن مقتضى الظاهر فيما لم يقع هو الفعل، والعدول إلى الوصف للتنبيه على أنه متحقق الوقوع. وهذا الكلام يعد محل نظر**". المصدر نفسه، ص: 296.

(4) وتمام كلامه:". . . هذا والكلام بعد محل نظر. قلت: **لا خلاف في أن اسم الفاعل والمفعول** فيما لم يقع كالمستقبل مجاز، وفيما هو واقع كالحال حقيقة، وكذا الماضي عند الأكثرين، فتنزيل غير الواقع منزلة الواقع والتعبير عنه بما هو موضوع للواقع يكون على خلاف مقتضى الظاهر". المطول، ص: 296.

(5) المصدر نفسه، ص: 297. قال التفتازاني: "وأما قوله [خداش بن زهير]:

فإنك لا تبالي بعد حول ... أظبي كان أمك أم حمار

أي: ذهب السؤدد من الناس واتصفوا بصفات اللئام، حتى لو بقوا على هذا الوصف سنة، **لا يبالي إنسان منهم أهجينا كان أم غير هجين**، فقيل: إنه قلب من جهة اللفظ بناء على أن ظبي مرفوع بكان المقدر لا بالابتداء؛ لأن الاستفهام بالفعل أولى فصار الاسم نكرة والخبر معرفة كما =

أقول: الهجنة في الناس والخيل؛ إنما تكون من قبل الأم؛ فإذا كان الأب عتيقا والأم ليست كذلك؛ كان الولد هجينا.

=

في قوله [وهو للقطامي]:

ولا يك موقف منك الوداعا

ويحصل المعادلة بين ما وقع بعد أم وما وقع بعد الهمزة بالتزام حذف الفعل لوجود المفسر، وبأنه غير مقصود فوجوده كعدمه. فالمقصود المذكور بعد الهمزة هو ظبي لا الفعل العامل فيه، وهو معادل لما وقع بعد أم.

والحق أن ظبي: مبتدأ، وكان أمك: خبره، وصح الابتداء بالنكرة لوقوعها بعد الهمزة، نحو: أرجل في الدار أم امرأة.

وحمار: عطف على ظبي؛ لأن دخول الهمزة في الاسم أكثر من أن يحصى، وسيجيء في الاستفهام حسن قولنا: أزيد قام؟ على أن يكون مبتدأ، بخلاف هل زيد قام؟ فحينئذ لا قلب فيه من جهة اللفظ؛ لأن اسم كان ضمير، والضمير، معرفة كما يقال: رجل شريف كان أباك.

نعم فيه قلب من جهة المعنى؛ لأن المخبر عنه في الأصل هو الأم، والمعنى: أظبيا كان أمك أم حمارا؛ لأن المقصود التسوية بين أن يكون أمه ظبيا وأن يكون حمارا فافهم". المصدر نفسه، ص: 296 - 297.

الباب الثالث: أحوال المسند

حذف المسند:

قال: أي: قول ضابئ بن الحارث البرجمي[1].

أقول: يقـــال: «ضبأت» في الأرض «ضبأ» و«ضبوءا» إذا اختبأت فيها. قال الأصمعي: «ضبأ» لصق بالأرض؛ ومنه سمي الرجل: «ضابئيا» . و«البراجم» قوم من بني تميم. قال أبو عبيدة: خمسة من أولاد حنظلة بن مالك بن عمرو بن تميم، يقال لهم: «البراجم»، وهي في الأصل: المفاصل الوسطى من الأصابع، واحدها برجمة.

قال: وقيار اسم فرسه[2].

أقول: وقيل: اسم جمله، وقيل: اسم غلامه.

قال: كما تقول: ليت زيدا قائم، وعمرو منطلق[3].

أقول: فيه عطف الخبرية على الإنشائية، وتصحيحه بأنه عطف قصة على قصة، تكلف مستغنى عنه. وكأنه سهو من قلم الناسخ والصواب: إن زيدا قائم.

قال: وهاهنا أبحاث لا يحتملها المقام إلخ [4].

---

(1) شعر:

ومن يك أمسى بالمدينة رحله   فإني وقيار بهـا لغريـب

المطول، ص: 301.

(2) لعل هذا في بعض نسخ المطول التي رجع إليها الشريف الجرجاني، أما المخطوطة التي بين أيدينا، وكذلك المطبوعة، والمحققة: المثبت فيها: "وقيار اسم جمل له". وتمام كلامه: "لفظ البيت خبر، ومعناه التحسر على الغربة والتوجع من الكربة، حذف المسند من الثاني. والمعنى: إني لغريب وقيار أيضا غريب لقصد الاختصار والاحتراز عن العبث في الظاهر، مع ضيق المقام بسبب التحسر ومحافظة الوزن. ولا يجوز أن يكون لغريب خبرا عنهما بإفراده لامتناع العطف على محل اسم إن قبل مضي الخبر، إن زيدا وعمرو منطلقان". المطول، ص: 301.

(3) قال التفتازاني: "...وفي ارتفاع قيار وجهان:

أحدهما: العطف على محل اسم إن؛ لأن الخبر مقدم تقديرا فيكون العطف بعد مضي الخبر، ولا يلزم ارتفاع الخبر بعاملين مختلفين كما في: إن زيدا وعمرو ذاهبان؛ لأن لكل منهما خبرا آخر.

والثاني: أن يرتفع بالابتداء والمحذوف خبره، والجملة بأسرها عطف على جملة إن مع اسمه وخبره، ولا تشريك هنا في عامل كما تقول: **ليت زيدا قائم وعمرو منطلق**، والسر في تقديم قيار على خبر إن قصد التسوية بينهما في التحسر على الاغتراب كأنه أثر في غير ذوي العقول أيضا. بيان ذلك إنه لو قيل: ..." المصدر نفسه، ص: 301.

(4) قال التفتازاني: "... بيان ذلك إنه لو قيل: إني لغريب وقيار لجاز أن يتوهم أن له مزية على قيار في التأثر عن الغربة؛ لأن ثبوت الحكم أولا أقوى، فقدمه ليأتي الإخبار عنهما دفعة بحسب الظاهر
=

أقول: كأنها إشارة إلى بيان ما يرجح به الوجه الأول على الثاني، أو الثاني على الأول، وإلى بيان أن قوله (لغريب): هل يجوز أن يكون خبرا عن قيار، ويكون المحذوف خبر إن؟ كما جاز ذلك في مثل: «إن زيدا وعمرو منطلق»، وإلى بيان أنه إذا جعل (لغريب): خبرا «لأني»، وقدر «لقيار» خبرا. فإن جعل من عطف المفرد على المفرد؛ فهل يجب أن يقدر مؤخرا، عن قوله: (لغريب)؛ لئلا يلزم تقدم المعطوف المقدر على المعطوف عليه الملفوظ؟

وإذا جعل من عطف الجملة على الجملة؛ فإن قدر الخبر مقدما، لزم تقدم المعطوف بتمامه، عن بعض أجزاء المعطوف عليه. وإن قدر مؤخرا، لزم تقدم بعضه على بعض، والمجوز في جميع الصور نية التأخير، كما سيشير إليه، وإلى بيان أن صاحب **الكشاف**: لماذا قطع في الآية بالوجه الثاني، وأن «الواو» في: ﴿ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ ﴾ [1] يحتمل أن تكون اعتراضية، لا عاطفة، إلى غير ذلك مما يظهر بالتأمل، الصادق في الآية الكريمة.

قال: وإن في السفر إذ مضوا مهلا إلخ [2].

أقول: إن جعلت: إذا سما غير ظرف بمعنى: الوقت؛ جعلته بدلا عن السفر، أي: في السفر في زمان مضيهم. وإن جعلته ظرفا، أبدلته من قوله: في السفر، والمعنى: واحد.

=

تنبيها على أن قيارا مع أنه ليس من ذوي العقول قد تساوى العقلاء في استحقاق الإخبار عنه بالاغتراب قصدا إلى التحسر، وهذا الوجه هو الذي قطع به صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ ﴾ [المائدة: 69] الآية، وقال: الصابئون مبتدأ وهو مع خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة إن الذين آمنوا إلى آخره لا محل لها من الإعراب.
وفائدة تقديم الصابئون التنبيه على أنهم مع كونهم أبين المذكورين ضلالا وأشدهم غيا، يثاب عليهم إن صح منهم الإيمان والعمل الصالح فما الظن لغيرهم، وهاهنا أبحاث لا يحتملها المقام". نفسه، ص: 301 - 302.

(1) المائدة 5 / 69.

(2) المطول، ص: 303. هذا الشعر عجز بيت للأعشى [ديوانه، ص: 170]، صدره:

إن محلا وإن مرتحلا

وتمام كلامه: "السفر جمع سافر كصحب وصاحب، ومهلا أي: بعدا وطولا [أي: إن لنا في الدنيا] حلولا [و] إن [لنا عنها] إلى الآخرة ارتحالا، والسفر: الرفاق قد توغلوا في المضي، ولا رجوع لهم، ونحن على إثرهم عن قريب فحذف المسند وهو هاهنا ظرف قطعا بخلاف ما سبق لقصد الاختصار والعدول إلى أقوى الدليلين، أعني العقل مع اتباع الاستعمال الوارد لاطراد الحذف في نحو: إن مالا وإن ولدا وإن زيدا وإن عمرا، وقد وضع سيبويه لهذا بابا، فقال: هذا باب: إن مالا وإن ولدا". المطول، صص: 303 - 304.

قال: وحمله على حذف المبتدأ موافق له إلخ [1].

أقول: وذلك؛ لكون الصبر حينئذ فعلا للمتكلم منسوبا إليه، كما في الحال المصدرية.

قال: فإنك لو قلت: «أم» عندك عمرو، أو «أم» عمرو عندك، لخرج «أم» عن الاتصال إلى الانقطاع إلخ [2].

أقول: أما على الأول: فالاتفاق؛ لأن الجملتين الواقعتين بعد «أم»، و«الهمزة» إذا اختلفتا بكون إحداهما اسمية والأخرى فعلية، نحو: «أقام زيد أم عمرو قاعد»، أو بتقديم خبر إحدى الجملتين دون خبر الأخرى؛ سواء كانتا مشتركتين في جزء، نـــحو: «أزيد

---

(1) المصدر نفسه، ص: 305. قال التفتازاني: "وقوله تعالى: ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾ [يوسف: 18] يحتمل الأمرين، حذف المسند أي: فصبر جميل أجمل، أو حذف المسند إليه، أي: فأمري فصبر جميل. ففي الحذف تكثير الفائدة بإمكان حمل الكلام على كل من المعنيين بخلاف ما لو ذكر فإنه يكون نصا في أحدهما، والصبر الجميل هو الذي لا شكوى فيه إلى الخلق، ورجح حذف المسند إليه بأنه أكثر فالحمل عليه أولى، وبأن سوق الكلام للمدح بحصول الصبر له والإخبار بأن الصبر الجميل أجمل لا يدل على حصوله له، وبأنه في الأصل من المصادر المنصوبة أي: صبرت صبرا جميلا. **وحمله على حذف المبتدأ موافق له** دون حذف الخبر، وبأن قيام الصبر به قرينة حالية على حذف المبتدأ، وليس على خصوص حذف الخبر، أعني: أجمل قرينة لفظية ولا حالية وفي هذا نظر؛ لأن وجود القرينة شرط الحذف فحينئذ لا يجوز الحذف أصلا والقرينة هاهنا هو أنه إذا أصاب الإنسان مكروه فكثيرا ما يقول الصبر خير حتى صار هذا المقام مما يفهم منه هذا المعنى بسهولة، ويرجح حذف المبتدأ أيضا بقراءة من قرأ: فصبرا جميلا، بالنصب، فإن معناه: أصبر صبرا جميلا، وبأن الأصل في المبتدأ التعريف، فحمل الكلام على وجه يكون المبتدأ معرفة أولى، وإن كانت النكرة موصوفة. وبأن المفهوم من قولنا: صبر جميل أجمل أنه أجمل من صبر غير جميل، وليس المعنى على هذا، بل على أنه أجمل من الجذع وبث الشكوى". المصدر نفسه، ص: 303-304.

(2) قال التفتازاني: "قال صاحب المفتاح: وقد يكون حذف المسند بناء على أن ذكره يخرج إلى ما ليس بمراد، كقولك: أزيد عندك أم عمرو، **فإنك لو قلت: أم عندك عمرو، أو أم عمرو عندك لخرج أم عن الاتصال إلى الانقطاع**، وذلك لأنه إذا وليت أم الهمزة **جملتان مشتركتان في أحد الجزءين**، أعني: المسند إليه أو المسند، وتقدر على إيقاع مفرد بعد أم نحو: أقام زيد أم قام عمرو، وأزيد قائم أم هو قاعد، وأزيد عندك أم عمرو عندك، أو عندك عمرو، فأم منقطعة لا متصلة؛ لأنك تقدر على الإتيان بالمفرد بعد أم وهو أقرب إلى الاتصال لكون ما قبلها وما بعدها بتقدير كلام واحد من غير انقطاع، فالعدول إلى الجملة دليل الانقطاع، وقولنا: مع القدرة على المفرد احتراز عن نحو الفعليتين المشتركتين في الفاعل، نحو: أقمت أم قعدت؟ و: أقام زيد أم قعد؟ لأن كل فعل لا بد له من فاعل فهي متصلة، ويجوز من عدك التناسب بين معنى الفعليتين أن تكون منقطعة نحو: أقام زيد أم تكلم". المطول، ص: 305-306.

عندك أم عنـــدك عـــمرو» . ولا كقولك: «أقائم زيد أم عمرو قاعد»؛ فإن «أم» هناك منفصلة بلا خلاف.

وأما على الثاني: فالظاهر كونها منقطعة؛ لأن الجملتين الواقعتين بعدهما، إذا كانتا فعليتين مشتركتين في الفعل، نحو: «أقام زيد أم قام عمرو»، أو اسميتين مشتركتين في المسند إليه، نحو: «أزيد قائم أم هو قاعد»، أو في المسند نحو: «أزيد عندك أم عمرو عندك» . ولم يكن هناك اختلاف بين الاسميتين في تقديم الخبر في إحداهما دون الأخرى، كما في هذين المثالين. فالأولى أن «أم» في هذه الصور الثلاث منقطعة؛ لما ذكره بقوله: (لأنك تقدر)الخ[1].

وأما قوله تعالى: ﴿ سَوَآءٌ عَلَيۡكُمۡ أَدَعَوۡتُمُوهُمۡ أَمۡ أَنتُمۡ صَٰمِتُونَ ﴾[2] فجاز اختلاف الجملتين فيه، مع كونها متصلة؛ للأمن من الالتباس بالمنقطعة.

قال: جملتان مشتركتان في أحد الجزءين[3].

أقول: إذا لم تشترك الجملتان في شيء من الجزءين، نحو: «أقام زيد أم قعد عمرو» و«أزيد قائم أم عمرو قاعد» و«أقائم زيد أم قاعد زيد» و«أضرب زيد عمروا أم قتله خالد»؛ لأن الاشتراك في المفعول الذي هو فضلة؛ فالمتأخرون جزموا بكونها منقطعة لا غير، وجوز الشيخ ابن الحاجب[4] والأندلسي كونها متصلة. والمعنى حينئذ، أي: هذين

(1) المصدر نفسه، ص: 305.

(2) الأعراف 7 / 193.

(3) المطول، ص: 305، ينظر الهامش: 1، أعلاه.

(4) قال ابن الحاجب:". . . . فإنك إذا قلت: أزيد عندك أم عمرو؟ فأنت عالم بأن أحدهما عنده ولكنك لا تعلم تعينه فقد تضمن كلامك إثبات الحكم لواحد منهما من غير تعيين، وإنما لم يقع فيهما لأن وضعها للاستفهام فضادت الأمر لذلك، لأن الجملة الواحدة لا تكون أمرا استفهاما وإنما وقعت في الخبر إذا كانت منقطعة؛ لأنها مقدرة بجملتين مخبر في الأولى أولا، ثم أورد الشك بعد ذلك فجيء بالجملة الاستفهامية؛ ولذلك تقول في إعراب قولك: أم شاء، خبر مبتدأ وتقديره: أم هي شاء، بهذا معنى قوله: والمنقطعة تقع في الخبر أيضا، وإلا فالتحقيق أن أم لا تقع في الخبر أصلا لملازمتها الاستفهام، ثم مثل بالمنقطعة خاصة ووقوعها في الاستفهام والخبر جميعا على ما فسر(. . .) ولو قلت: أزيد عندك أم في الدار؟ أو أعندك زيد أم عمرو؟ لم يكن مستقيما فإن كان الشك في الجملتين ولم يشتركا في أحد الجزءين وجب ذكرهما جميعا كل واحدة منهما في الموضع الذي كان موضع المفرد، كقولك: أقام زيد أم قعد عمرو؟ ولذلك لا تميز هذه عن المنقطعة إلا بالقصد لاحتمال الأمرين جميعا في جميع مواضعها، وأما المنقطعة فوضعها على أن تأتي كالإضراب عن الجملة المقيدة استفهامية كانت أو خبرية ...". الإيضاح في شرح المفصل، 2 / 207 - 209 .

الأمرين كانا كما إذا سمعت صوتا، وترددت فسألت: «أضرب زيد عبده أم صاح فلان من جنونه».

قال سيبويه: إذا قلت: «أزيد عندك أم لا»[1]،كانت «الهمزة» منقطعة بناء على أنه تغير ظنك بكونه عنده، إلى أنه ليس عنده؛ فأضربت عن الأول، وسألت عن الثاني، ولو جعلت متصلة لم يكن لقولك: «أم لا» فائدة.

واعلم أن حذف أحد جزأي الجملة بعد «أم» المنقطعة، يجوز في الخبر، نحو: «إنها لإبل أم شاة»، ولا يجوز في الاستفهام؛ لأنها تلتبس بالمتصلة، إلا إذا كان الاستفهام بغير «الهمزة» . فإن استعمال المتصلة مع «هل» في نحو قولك: «هل زيد قائم أم عمرو»، شاذ قليل.

واعلم أيضا أن المتصلة، إذا وليها مفرد، فالأولى أن يلي «الهمزة» قبلها مثل ما وليها؛ ليكون «أم» مع «الهمزة» بتأويل، أي: والمفردان بعدهما بتأويل ما أضيف إليه، نحو: «أزيد عندك أم عمرو»، بمعنى: «أيهما عندك» . ويجوز نحو: «أزيد عندك أم في الدار» و«ألقيت زيدا أم عَمرًا» و«أعندك زيد أم عمرو»، جوازا حسنا لكن المعادلة أحسن. وإنما استقصينا في نقل هذه المباحث هاهنا؛ دفعا لدغدغة المتعلم الناشئة مما نقله الشارح.

الحذف لابد له من قرينة:

وقوع الكلام جوابا لسؤال محقق:

قال: لأن هذا الكلام عند تقدير ثبوت ما فرض من الشرط إلخ [2].

أقول: فيه إشعار بأن السؤال في نظم الآية[3]، ليس بمحقق؛ وإنما يصير محققا إذا وقع ذلك المقدر؛ بأن تسألهم فيجيبوا. ولما كان في الآية فرض تحققهما، ذكرا فيها على

---

(1) هكذا في الحاشية، وهو خطأ ـــ ربما من الناسخ ـــ والصحيح في الكتاب: "أعندك زيد أم لا". قال سيبويه، في باب: أم منقطعة: "ومن ذلك أيضا: أعندك زيد أم لا، كأنه حيث قال: أعندك زيد، كان يظن أنه عنده ثم أدركه مثل ذلك الظن في أنه ليس عنده، فقال: أم لا". الكتاب، 3/174.

(2) قال التفتازاني: "ولا بد للحذف من قرينة كوقوع الكلام جوابا لسؤال محقق، نحو: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزمر: 38] أي: خلقهن الله، فحذف المسند؛ **لأن هذا الكلام عند تقدير ثبوت ما فرض من الشرط** والجزاء يكون جوابا عن سؤال محقق". المطول، ص: 306.

(3) قوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزمر: 38].

طريقهما إذا تحققا. وأنت تعلم أن القرينة هي ذات السؤال، وهي محققة في الآية، وهذا هو المراد بقولهم: لسؤال محقق؛ لا كونها سؤالا، وهو المفروض المقدر فيها، فلا فرق بين نظمها، وبين ما إذا سئلوا فأجابوا في كون السؤال الذي هو القرينة محققا. وإنما الفرق بأن اتصاف السؤال والجواب: بالسؤالية والجوابية، مفروض في الآية ومحقق هناك.

قال: والجواب: أن حمل الكلام على جملة، أولى من حمله على جملتين إلخ [1].

أقول: وتلك الزيادة تشتمل على تكرير الإسناد وتقويته، وعلى مطابقة الجواب للسؤال في كون كل منهما جملة اسمية خبرها جملة فعلية، والتطابق بينهما أمر مهم عندهم، كما صرحوا بها في: «ماذا صنعت» ؟ فالحمل على الجملتين أولى.

وأما قوله: (وأن الواقع عند عدم الحذف جملة فعلية) [2] فصحيح؛ لكن الكلام في الحكمة الباعثة على ترك المطابقة المهمة. والحق في الجواب، أن يقال: إن السؤال جملة اسمية صورة، وفعلية حقيقية؛ بيان ذلك أن قولك: «من قام» أصله: «أقام زيد أم عمرو أم خالد»، إلى غير ذلك، لا: «أ زيد قام أم عمرو أم خالد»؛ وذلك لأن الاستفهام بالفعل أولى؛ لكونه متغيرا، فيقع فيه الإبهام.

ولما أريد الاختصار، وضع كلمة: (من) دالة إجمالا على تلك الذوات المفصلة هناك، ومتضمنة لمعنى: الاستفهام؛ ولهذا التضمن وجب تقديمها على الفعل، فصارت الجملة اسمية في الصورة، لعروض تقدم ما يدل على الذات. وفي الحقيقة هي فعلية؛ فنبه بإيراد الجواب جملة فعلية، على أصل السؤال؛ فالمطابقة حاصلة حقيقة. ولم يترك ذلك

---

(1) قال التفتازاني: "ولا بد للحذف من قرينة كوقوع الكلام جوابا لسؤال محقق، نحو: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزمر: 38] أي: خلقهن الله، فحذف المسند؛ **لأن هذا الكلام عند تقدير ثبوت ما فرض من الشرط والجزاء يكون جوابا عن سؤال محقق.**

وجمهور النحاة على أن المحذوف فعل، والمذكور فاعل؛ لأن السؤال عن الفاعل، وأن القرينة فعلية فتقدير الفاعل أولى. وفيه نظر؛ لأنه إن أريد أن السؤال عن الفاعل الاصطلاحي فممنوع بل لا معنى له، وإن أريد أن السؤال عمن فعل الفعل وصدر عنه، فتقديره مبتدأ كقولنا: الله خلقها يؤدي هذا المعنى، وكذا القرينة إنما تدل على أن تقدير الفعل أولى من تقدير اسم الفاعل، وهو حاصل في قولنا: الله خلقها لظهور أن السؤال جملة اسمية لا فعلية، ومن ثمة قيل الأولى أنه مبتدأ، والخبر جملة فعلية ليطابق السؤال، ولأن السؤال إنما هو عن الفاعل لا عن الفعل وتقديم المسؤول عنه أهم.

والجواب: لما فيه من الزيادة وأن الواقع عند عدم الحذف جملة فعلية كقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴾. المطول، ص: 306.

(2) المصدر نفسه، ص: 306.

التنبيه، إلا إذا منع منه مانع، كما في قوله تعالى: (﴿ قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٣﴾ قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم ﴾[1]، فإن قصد الاختصاص هاهنا)[الزخرف: 9] أوجب تقديم المسند إليه. أما قوله تعالى: ﴿ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴾[3] فقد ورد على الأصل مانع فيه، هكذا حقق المقال ودع عنك ما قيل أو يقال.

وقوع الكلام جوابا لسؤال مقدر:

قال: بسلامته عن الحذف والإضمار إلخ[4]. أقول: قد يقال: إذا كانت القرينة على المحذوف ظاهرة، وكان معنى الكلام منصبا إليه بحيث لا يستعجم على أحد، كما في مثالنا هذا[5]، كان الحذف والإضمار تكثيرا للمعنى بتقليل اللفظ، كما صرح به **السكاكي** في مباحث الاستئناف؛ فمن هذا الوجه كان من محسنات الكلام ومرجحاته[6]، على خلافه. وأما قولهم: «القتل أنفى للقتل» فليس المحذوف فيه بتلك المثابة من الظهور، وانصباب

(1) الأنعام 6 / 63 — 64.
(2) يس 36 / 78 - 79.
(3) الزخرف 43 / 9.
(4) قال التفتازاني: "وبناء الفعل للفاعل على خلافه، **بسلامته عن الحذف والإضمار**، واشتماله على إيهام الجمع بين المتناقضين من حيث الظاهر؛ لأن نصب نحو: يزيد، وجعله فضلة يوهم أن الاهتمام به دون الاهتمام بالفاعل، وتقديمه على الفاعل المظهر يوهم أن الاهتمام به فوق الاهتمام بالفاعل، وبأن في إطماع أول الكلام مع ذكر الفاعل مع تقديم المفعول تشويقا إليه فيكون حصوله أوقع وأعز". المطول، ص: 308.
(5) هو قول الشاعر: ليبك يزيد ضارع لخصومة
وعجزه: ومختبط مما تطيح به الطوائح
وهو ينسب، إلى ضرار بن نهشل، والحارث بن نهيك، ولبيد بن ربيعة، ومزود بن ضرار، والحارث بن ضرار، ونهشل بن حري، ينظر، الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 174، هامش: 1.
(6) قال السكاكي: "وأن هذا التركيب متى وقع موقعه، رفع شأن الكلام في باب البلاغة، إلى حيث يناطح السماك، وموقعه أن يصل من بليغ عالم بجهات البلاغة، بصير بمقتضيات الأحوال، ساحر في اقتضاب الكلام، ماهو في أفانين السحر، إلى بليغ مثله، مطلع من كل تركيب على حاق معناه، وفصوص مستتبعاته، فإن جوهر الكلام البليغ مثله مثل الدرة الثمينة لا ترى درجتها تعلو، ولا قيمتها تغلو، ولا تشترى بثمنها، ولا تجري في مساومتها على سننها ما لم يكن المستخرج لها بصيرا بشأنها، والراغب فيها خبيرا بمكانها". مفتاح العلوم، ص: 331.

فحوى الكلام إليه؛ فلذلك رجح عليه قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾ [1] بسلامته عن الحذف[2].

(1) البقرة 2 / 179.

(2) ذكر بدر الدين من هذه الوجوه العشرة أربعة فقط، ينظر المصباح في المعاني والبيان والبديع، ص: 76.

وهي عند الألوسي ثلاثة عشر وجها، وتمامها عنده؛ قال: "وهو كلام في غاية البلاغة وكان أوجز كلام عندهم في هذا المعنى: القتل أنفى للقتل؛ وفضل هذا الكلام عليه من وجوه:

الأول: قلة الحروف، فإن الملفوظ هنا عشرة أحرف ــ إذا لم يعتبر التنوين حرفا على حدة ــ وهناك أربعة عشر حرفا.

الثاني: الاطراد؛ إذ في كل ــ قصاص حياة ــ وليس كل قتل أنفى للقتل ــ فإن للقتل ظلما أدعى للقتل.

الثالث: ما في تنوين ﴿ حياة ﴾ من النوعية أو التعظيم.

الرابع: صنعة الطباق بين ــ القصاص والحياة ــ فإن ﴿ القصاص ﴾ تفويت ــ الحياة ــ فهو مقابلها.

الخامس: النص على ما هو المطلوب بالذات ــ أعني الحياة ــ فإن نفي ــ القتل ــ إنما يطلب لها لا لذاته.

السادس: الغرابة من حيث جعل الشيء فيه حاصلا في ضده، ومن جهة أن المظروف إذا حواه الظرف صانه عن التفرق، فكان ﴿ القصاص ﴾ فيما نحن فيه يحمي الحياة من الآفات.

السابع: الخلو عن التكرار مع التقارب، فإنه لا يخلو عن استبشاع، ولا يعد رد العجز على الصدر حتى يكون محسنا.

الثامن: عذوبة اللفظ وسلاسته حيث لم يكن فيه ما في قولهم من توالي الأسباب الخفيفة إذ ليس في قولهم: حرفان متحركان على التوالي إلا في موضع واحد، ولا شك أنه ينقص من سلاسة اللفظ وجريانه على اللسان، وأيضا الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروخ من اللام إلى الهمزة، لبعد الهمزة من اللام وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام.

التاسع: عدم الاحتياج إلى الحيثية.

العاشر: تعريف ﴿ القصاص ﴾ بلام الجنس الدالة على حقيقة هذا الحكم المشتملة على: الضرب، والجرح، والقتل وغير ذلك.

الحادي عشر: خلوه من أفعل الموهم أن في الترك نفيا للقتل أيضا.

الثاني عشر: اشتماله على ما يصلح للقتال وهو الحياة، بخلاف قولهم: فإنه يشتمل على نفي اكتنفه قتلان، وإنه لمما يليق به.

الثالث عشر: خلوه عما يوهمه ظاهر قولهم من كون الشيء سببا لانتفاء نفسه، وهو محال".

ثم قال: "إلى غير ذلك، فسبحان من علت كلمته، وبهرت آيته" روح المعاني، 2 / 448.

ذكر المسند:

قال: لأن القرينة إنما تدل على المسند نفسه إلخ [1].

أقول: أي: لا على قصد التعجيب؛ لأن كون المسند في نفسه مما يصح أن يقصد به التعجيب، لا يدل على قصده؛ إذ ربما يراد مجرد إثباته للمسند إليه.

إفراد المسند:

قال: فيخرج ما يفيد التقوى بحسب التكرير إلخ [2].

أقول: لم يرد به خروجه من ضابطة الإفراد؛ إذ المقصود إدخاله فيها، بل خروجه عن القيد الذي أضيف إليه العدم، أعني: إفادة التقوي، فيدخل في عدم إفادة التقوي، بل في تلك الضابطة. ولو قال: فيدخل، أي: في عدم إفادة التقوي؛ لكان أظهر في المعنى، وأنسب لسياق كلامه، لكنه إنما تعرض خروجه عن الإفادة؛ دفعا لما يتوهم من أنه بواسطة إفادته تقوي الحكم بالتكرير، يندرج في إفادة التقوي، فيخرج عن عدمها، بل عن الضابطة أيضا.

قال: وإنما لم يقل: مع عدم قصد التقوي، كما يشعر به لفظ **المفتاح** إلخ [3].

أقول: حيث قال: «وأما الحالة المقتضية لإفراد المسند: فهي إذا كان فعليا، ولم يكن المقصود من نفس التركيب تقوي الحكم»[4]. وأما قوله: (ليشمل صورة التخصيص) [5] فهو على ما يقتضيه سوق كلامه، تعليل لقوله: (وإنما لم يقل) [6] فيكون

---

(1) قال التفتازاني: "[أو أن يتعين كونه] أي: المسند [اسما أو فعلا] فيفيد الثبوت أو التجدد كما سنذكره أو يدل على قصد التعجيب من المسند إليه، كقولك: زيد يقاوم الأسد عند قيام القرائن، كسل سيفه، وتلطخ ثوبه، ونحو ذلك. وحصول التعجيب بدون الذكر ممنوع؛ **لأن القرينة إنما تدل على المسند نفسه**، وأما تعجيب المتكلم للسامع فبالذكر المستغنى عنه في الظاهر". المطول، ص: 308 - 309.

(2) قال التفتازاني: "وقوله: مع إفادة تقوي الحكم، معناه: مع عدم إفادة نفس التركيب تقوى الحكم فحذف فاعل المصدر، **فيخرج ما يفيد التقوي بحسب التكرير**، نحو: عرفت عرفت، أو حرف التأكيد نحو: إن زيدا قائم، ونحو ذلك، أو يقال: تقوى الحكم في الاصطلاح هو تأكيده بالطريق المخصوص، نحو: زيد قام". المصدر نفسه، ص: 309.

(3) وتمام كلامه: "ليشمل صورة التخصيص، نحو: أنا سعيت في حاجتك، ورجل جاءني، وما أنا قلت هذا، فإنه لم يقصد به التقوي، لكنه يفيده ضرورة تكرر الإسناد، فعدم إفادة التقوي أعم من عدم قصد التقوي". نفسه، ص: 309.

(4) مفتاح العلوم، ص: 308. (5) المطول، ص: 309.

(6) نفسه، ص: 309.

المعنى: «إنما قال مع عدم إفادة التقوي» ولم يقل: (مع عدم قصد التقوي) [1] ليشمل ما ذكره من صورة التخصيص. ويدل على ذلك، قوله فيما بعد: (فعدم إفادة التقوي أعم من عدم قصد التقوي) [2].

وهذا سهو ظاهر من طغيان القلم؛ فإن إفادة التقوي أعم من قصد التقوي، فيكون عدم إفادة التقوي أخص من عدم قصد التقوي، فيخرج به صورة التخصيص. فلا يرد نقضا على ما ذكره **المصنف** في إفراد المسند[3] كما يرد على **السكاكي**[4].

وربما يتوهم أن فاعل قوله: (ليشمل) راجع إلى عدم قصد التقوي، أي: لم يقله لكونه شاملا، ويدفعه ما مر. وأن قوله: (ليشمل) يأبى عن هذا المعنى عند من له ذوق سليم. وقد يتوهم أيضا أنه قد بدل في بعض النسخ: لفظ: «أعم» بـــ«أخص»، وعلى هذا، ينبغي أن يبدل قوله: (ليشمل) بقولنا: «ليخرج» فيستقيم الكلام.

قال: لكنه يفيده ضرورة تكرر الإسناد إلخ [5].

---

(1) نفسه، ص: 309.

(2) نفسه، ص: 309.

(3) قال القزويني: "وأما إفراده فلكونه غير سببي، مع إفادة تقوي الحكم، كقولك: زيد منطلق، وقام عمرو، والمراد السببي نحو: زيد أبوه منطلق". الإيضاح، ص: 175 - 176.

(4) قال السكاكي: "وأما الحالة المقتضية لإفراد المسند: فهي إذا كان فعليا، ولم يكن المقصود من نفس التركيب تقوي الحكم، وأعني بالمسند الفعلي ما يكون مفهومه محكوما به بالثبوت للمسند إليه، أو بالانتفاء عنه، كقولك: أبو زيد منطلق، والكر من البر بستين..." مفتاح العلوم، ص: 308. قال القزويني، وفيه نظر من وجهين:
أحدهما: أن ما ذكره في تفسير المسند الفعلي يجب أن يكون تفسيرا للمسند مطلقا، والظاهر أنه إنما قصد به الاحتراز عن المسند السببي؛ إذ فسر المسند السببي بعد هذا بما يقابل تفسير المسند الفعلي ومثله بقولنا: زيد أبوه منطلق أو انطلق، والبر الكر منه بستين، فجعل ـــ كما ترى ـــ أمثلة السببي مقابلة لأمثلة الفعلي مع الاشتراك في أصل المعنى.
والثاني: أن الظرف الواقع خبرا، إذا كان مقدرا بجملة كما اختاره، كان قولنا: الكر من البر بستين، تقديره: الكر من البر استقر بستين، فيكون المسند جملة، ويحصل تقوي الحكم كما مر، وكذا إذا كان في الدار خالد كان المسند جملة أيضا، لكون استقر مسندا إلى ضمير خالد لا إلى خالد على الأصح؛ لعدم اعتماد الظرف على شيء.
الإيضاح، ص: 176.

(5) قال التفتازاني: "وقوله: مع عدم إفادة تقوي الحكم، معناه: مع عدم إفادة نفس التركيب تقوي الحكم فحذف فاعل المصدر، فيخرج ما يفيد التقوي بحسب التكرير، نحو: عرفت عرفت، أو حرف التأكيد نحو: إن زيدا قائم، ونحو ذلك، أو يقال: تقوى الحكم في الاصطلاح هو تأكيده بالطريق المخصوص، نحو: زيد قام، وإنما لم يقل: مع عدم قصد التقوي كما يشعر به لفظ =

أقول: وفي عبارة **المفتاح** إشارة إلى ذلك، حيث قال: فنظم الكلام بالاعتبار الأول[1] وهو أن يجري على ظاهره، بأن يجعل: «أنا» مبتدأ و«عرفت» خبره لا يفيد إلا تقوي الحكم. وبالاعتبار الثاني: وهو أن يقدر «أنا» مؤخرا ثم يقدم يفيد التخصيص. فإن تركه لحصر الإفادة في التخصيص، يشير إلى أنه بالاعتبار الثاني يفيد التقوي أيضا.

قال: وقد عرفت ما فيه[2].

أقول: إشارة إلى فساد هذا الجواب، وهو ظاهر؛ والحق أن يقال: القصد مطلقا يتناول بالذات، والقصد بالتبع؛ وحينئذ يخرج صورة التخصيص عن قوله: ولم يكن المقصود من نفس التركيب تقوي الحكم؛ لأن التقوي فيها مقصود تبعا. فإن قلت: ربما لم يقصد فيها التقوي أصلا: لا قصدا ولا تبعا، قلت: فحينئذ لا يعتد بالتقوي قطعا، ولا يوصف التركيب أيضا بكونه مفيدا له؛ لأن الكلام في إفادة معتد بها عندهم معتبرة في عرفهم؛ ولذلك لا يثبتون لتراكيب غير البلغاء خواص.

قال: بما يكون مفهومه محكوما به بالثبوت[3].

=

المفتاح؛ ليشمل صورة التخصيص، نحو: أنا سعيت في حاجتك، ورجل جاءني، وما أنا قلت هذا، فإنه لم يقصد به التقوي، **لكنه يفيده ضرورة تكرر الإسناد**، فعدم إفادة التقوي أعم من عدم قصد التقوي". وتمامه: "فعدم إفادة التقوي أعم من عدم قصد التقوي". المطول، ص: 309.

(1) مفتاح العلوم، صص: 325 - 326.

(2) قال التفتازاني: "وإنما لم يقل: مع عدم قصد التقوي كما يشعر به لفظ المفتاح؛ ليشمل صورة التخصيص، نحو: أنا سعيت في حاجتك، ورجل جاءني، وما أنا قلت هذا، فإنه لم يقصد به التقوي، **لكنه يفيده ضرورة تكرر الإسناد**، وأجيب لصاحب المفتاح بأن نحو: أنا سعيت عند قصد التخصيص جملة فعلية، وأنا تأكيد مقدم لا مبتدأ، والمسند مفرد لا جملة كما في: سعيت أنا، **وقد عرفت ما فيه**". ووقع قوله غير سببي موقع الفعلي في عبارة المفتاح، عدا عنه المصنف؛ لأن صاحب المفتاح قد فسر الفعلي **بما يكون مفهومه محكوما به بالثبوت** للمسند إليه، أو بالانتفاء عنه، فزعم المصنف أنه يشمل السببي أيضا؛ لأن كل مسند محكوم بالثبوت للمسند إليه، أو بالانتفاء عنه ضرورة أن الإسناد حكم بثبوت الشيء للشيء أو بنفيه عنه.

ولقائل أن يقول: لا نسلم صدق هذا التفسير على المسند السببي؛ لأنا سنبين أن المسند السببي في نحو: زيد أبوه منطلق، وزيد انطلق أبوه هو منطلق، وانطلق بالنسبة إلى زيد؛ لأن الجملة التي وقعت خبرا للمبتدأ وظاهر أنه لم يحكم بثبوت منطلق، وانطلق لزيد، **لكن هذا غير مفيد؛ لأن الجملة الواقعة**خبر مبتدأ قد أسندت إليه ضرورة، وقد فسر الإسناد الخبري في كتابه بأنه الحكم بمفهوم لمفهوم، وهو إما بثبوته له أو بانتفائه عنه ضرورة، فلا بد من الحكم بثبوت مفهوم انطلق أبوه لزيد، بمعنى أنه ثبت له هذا الوصف، وهو كونه منطلق الأب". نفسه، ص: 309 - 310.

(3) المصدر نفسه، ص: 309، ينظر الهامش: 1، أعلاه.

أقول: هذا، أعني قوله: بالثبوت؛ بدل اشتمال بتكرير العامل؛ إذ المعنى بثبوته.

قال: لكن هذا غير مفيد؛ لأن الجملة الواقعة إلخ[1].

أقول: أجيب عن ذلك بأنه: لا إسناد للجملة من حيث هي إلى: «زيد» بل «الانطلاق» مثلا في نفسه، مسند إلى: «الأب»، ومع تقيده به مسند إلى: «زيد»، وأما المجموع المركب من: «الأب» و«الانطلاق»، والنسبة الحكمية بينهما فلم يسند إليه؛ ولذلك يؤولون: «زيد انطلق أبوه»، بأنه: «منطلق الأب».

وأما قولهم: إن الخبر هو الجملة برأسها فمن الاتساعات، التي لا يلتبس معانيها؛ وحينئذ نقول: قوله: «المسند الفعلي ما يكون مفهومه إلى آخره»[2]، أراد به: ما يكون مفهومه في نفسه، من غير انتسابه إلى شيء محكوما بثبوته للمسند إليه، وانتفائه عنه[3]. والذي يدل على إرادته ذلك: أنه جعل المسند الفعلي مقابلا للمسند السببي، وفسره بما يكون مفهومه مع الحكم عليه، بأنه ثابت لشيء مطلوب التعليق بغيره؛ وسيأتي تفصيله.

فلا يرد المسند السببي على تفسير الفعلي، كما بين في **الشرح**[4] ولا مجموع الجملة؛ لأن المعنى: مسند يكون كذا، والمجموع ليس مسندا حقيقة، بل المسند الحقيقي، هو: «الانطلاق» نفسه نظرا إلى: «الأب»، ومع تقيده به نظرا إلى: «زيد» كما مر.

نعم، يرد على **السكاكي**[5] أنه يلزم على هذا أن يكون: «منطلق» في: «زيد منطلق أبوه»، خارجا عن المسند الفعلي، بل عن ضابطة إفراد المسند، مع أنه مفرد، وقد أخرجه عن المسند السببي؛ فيكون واسطة بينهما.

وقد تكلف **بعضهم** لإدراجه في الفعلي، فقال: المسند الفعلي: ما يكون مفهومه، أي: في نفسه من غير انتساب إلى غيره، انتسابا جمليا محكوما بالثبوت للمسند إليه، أو بانتفائه عنه. ولا يخفى أنه تعسف بعيد؛ فهمه من عبارته في تفسيره: المسند الفعلي.

قال: وعلى هذا كان القياس أن يجعل نحو: «زيد منطلق أبوه»، مسندا سببيا[6].

(1) نفسه، ص: 309، ينظر الهامش: 1، أعلاه.

(2) مفتاح العلوم، ص: 308.

(3) المصدر نفسه، ص: 308.

(4) قال التفتازاني: "ولقائل أن يقول: لا نسلم صدق هذا التفسير على المسند السببي؛ لأنا سنبين أن المسند السببي في نحو: زيد أبوه منطلق، وزيد انطلق أبوه، هو منطلق، وانطلق بالنسبة إلى زيد". المطول، ص: 309.

(5) مفتاح العلوم، ص: 308.

(6) قال التفتازاني: "... المذكور في قسم النحو من المفتاح أن نحو: رجل كريم وصف فعلي، ونحو: رجل كريم آباؤه وصف سببي، وعلى هذا كان القياس أن يجعل نحو: زيد منطلق أبوه مسندا

=

أقول: وأن لا يجعل كون المسند سببيا مطلقا، موجبا لكون المسند في الكلام جملة، بل يستثنى منه، نحو: «زيد منطلق أبوه».

قال: ويمكن أن يفسر بأنه جملة علقت إلخ(1).

أقول: لا طائل تحت هذا التفسير؛ لأنهم جعلوا كون المسند سببيا لإحدى ضابطتي معرفة كون المسند جملة؛ حيث قالوا: وأما كونه جملة: فللتقوي. أو لكونه سببيا، فلا بد أن يعرف أولا كونه سببيا، حتى يتوصل به إلى معرفة كون المسند في الكلام جملة. وما ذكره في تفسيره: يقتضي أن يعرف أولا، كونه جملة حتى يعرف كونه سببيا.

قال: وقال صاحب **المفتاح**: هو(2).

أقول: أي: كون المسند سببيا كما يدل عليه خبره(3)، أعني: أن يكون وسياق كلامه أيضا، حيث قال: (وإذا كان المسند سببيا) (4). وإنما عرف قسم كل من السببي

=

سببيا، لكنه لم يقل به، ففي الجملة عبارة المصنف أوضح". المطول، ص: 310.

(1) قال التفتازاني: "[والمراد بالسببي نحو: زيد أبوه منطلق] لم يفسره لإشكاله وتعسر ضبطه وكان الأولى أن يمثل بالجملة الفعلية أيضا نحو: زيد انطلق أبوه، **ويمكن أن يفسر بأنه جملة علقت** على المبتدأ بعائد بشرط أن لا يكون ذلك العائد مسندا إليه في تلك الجملة فخرج نحو: زيد منطلق أبوه؛ لأنه مفرد، ونحوه: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ﴾ [الإخلاص: 1] لأن تعليقها على المبتدأ ليس بعائد، ونحو: زيد قام، وزيد هو قائم؛ لأن العائد مسند إليه، ودخل فيه نحو: زيد أبوه قائم، وزيد قام أبوه، وزيد مررت به، وزيد ضربت عمرا في داره، وزيد كسرت سرج فرس غلامه، وزيد ضربته، ونحو: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ۝ ﴾ [الكهف: 30] لأن المبتدأ أعم من أن يكون قبل دخول العوامل أو بعدها، والعائد أعم من الضمير وغيره، فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ". لأن العائد مسند إليه المصدر نفسه، ص: 311.

(2) المطول، ص: 311. وتمام كلامه: "أن يكون مفهوم المسند مع الحكم عليه بأنه ثابت للشيء الذي بني عليه ذلك المسند، أي: جعل خبرا عنه، أو منتف عنه مطلوب التعليق بغير ما بني عليه ذلك المسند تعليق إثبات لذلك الغير بنوع ما، أو تعليق نفي عنه بنوع ما، أو يكون المسند فعلا يستدعي الإسناد إلى ما بعده بالإثبات أو بالنفي فيطلب تعليق ذلك المسند على ما قبله بنوع إثبات أو نفي، لكون ما بعد ذلك المسند متعلقا بما قبله بسبب ما، فالأول نحو: زيد أبوه منطلق، فإن مفهوم منطلق مع الحكم عليه بثبوته لمبتدئه، أعني: أبوه قد علق بزيد بالإثبات له، وزيد غير ما بني منطلق عليه؛ لأن معناه ما جعل مبتدأ خبرا عنه، فخرج من هذا القسم، نحو: زيد منطلق أبوه أو انطلق أبوه؛ لأن مجرد اسم الفاعل أو الفعل ليس بمبني على شيء لما عرفت من تفسيره". المصدر نفسه، صص: 311 - 312.

(3) مفتاح العلوم، ص: 308، والمطول، ص: 311.

(4) المطول، ص: 312.

على حدة[1] ولم يكتف بالأول لعدم تناوله، نحو: «انطلق أبوه»؛ لأن البناء يقتضي تقدم المبني عليه الذي هو كالأساس، فلا يصدق على نحو: «انطلق» أنه مبني على «أبوه» . ولو بدل البناء بالإسناد، أو الحكم؛ وقيل: هو أن يكون مفهوم المسند مع الحكم بثبوته لشيء، أو انتفائه عنه، مطلوب التعليق بغيره، يشمل القسمين معا. لكنه يدخل فيه نحو: «منطلق أبوه» ولو قيد المسند بكونه فعلا؛ لخرج عنه أيضا نحو: «أبوه منطلق»؛ فلذلك فصل، واشترط في الثاني كون المسند فعلا؛ ليخرج عنه نحو: «منطلق أبوه».

قال: ولا يخفى أنه سهو؛ وإلا لكان المناسب أن يقول: أو إذا كان المسند فعلا[2].

أقول: وأيضا لاحتاج في ضابطة إفراد المسند إلى قيد ثالث يخرج به، نحو: «المنطلق أبوه» في: «زيد انطلق أبوه»؛ لأن المسند هاهنا ليس فعليا كما تحققته، وليس المقصود من نفس التركيب تقوي الحكم، فلا بد من إخراجه بقيد آخر.

قال: ويمكن أن يقال إن في قوله إلخ [3].

أقول: هذا توجيه بعيد، لا يقبله طبع سليم؛ على أن المعنى الثاني: معنى ركيك. بل لا يبعد أن يعد أمثال ذلك: من التأويلات النحوية المفسدة للكلام، التي هي فيه بمنزلة كثرة الملح في الطعام.

قال: وحينئذ يكون المسند السببي إلخ [4].

---

(1) المصدر نفسه، ص: 312.

(2) قال التفتازاني: "وأما الحالة المقتضية لكونه جملة فهي إذا أريد تقوي الحكم أو إذا كان المسند سببيا، **ولا يخفى أنه سهو، وإلا لكان المناسب أن يقول أو إذا كان المسند فعلا**؛إذ لا وجه للعدول إلى المضارع وترك لفظ إذا في موضع الالتباس، مع رعايته مع رعايته في الأقرب الذي لا التباس فيه، أعني قوله: وإذا كان المسند سببيا، ثم الظاهر من لفظ المفتاح أن المسند السببي في: زيد أبوه منطلق هو منطلق، وفي: عمرو ضرب أخوه هو ضرب، وأنه قد يكون مفردا كما في هذين المثالين، وقد يكون جملة كما في قولنا: زيد أبوه انطلق، وليس في كلامه ما يدل على أن المسند نفسه السببي يجب أن يكون جملة، بل اللازم من كلامه أنه إذا كان في الكلام مسند سببي، يجب أن يكون مسند ذلك الكلام جملة، وهذا حق لما مر من أن المسند السببي لا يكون إلا في جملة وقعت مسندا إلى مبتدأ"، **ويمكن أن يقال: إن في قوله** "هو" أن يكون مضافا محذوفا هو الزمان، وضميرًا هو عائد إلى المسند السببي، أو إلى قوله: أو إذا كان المسند سببيا، والمعنى أن المسند السببي يكون إذا كان مفهوم المسند كذا، أو وقت كون المسند سببيا وقت كونه كذا، **وحينئذ يكون المسند السببي** هو المأخوذ من مجموع كلامه، وهو الجملة نفسها كما ذكرنا أولا " نفسه، ص: 312.

(3) نفسه، ص: 312. ينظر الهامش: 5، أعلاه.

(4) المطول، ص: 312، ينظر الهامش: 5، في الصفحة أعلاه.

أقول: وذلك؛ لأن المتبادر من العبارة، على ذلك التأويل أن المسند السببي، مغاير للمسند الذي مفهومه كذا، وما ذاك إلا الجملة من حيث هي.

كون المسند فعلا:

قال: وهو الزمان الذي قبل زمان تكلمك إلخ (1).

أقول: ربما يعترض فيقال، كلمة: «قبل» ظرف زمان؛ فيلزم أن يكون الشيء ظرفا لنفسه، أو أن يكون للزمان زمان آخر، هو ظرف له. وكذلك يترقب دال على زمان مستقبل؛ فيلزم أن يترقب وجود المستقبل في المستقبل، ويلزم أحد المحذورين. وإن جعل: «يترقب بمعنى: الحال؛ كان كل من الحال والمستقبل، مــأخوذا في تعريف الآخر.

وهكذا يدقق في أمثال قولهم: «تقدم الزمان الماضي وسيأتي الزمان المستقبل»، والحق أنها مناقشات واهية؛ لأن هذه التعريفات تنبيهات يفهم أهل اللغة منها، ومن تلك العبارات ما هو المقصود بها، ولا يخطر ببالهم شيء مما ذكر. وأما التدقيق فيها فيستفاد من علوم أخر، يلاحظ فيها جانب المعنى دون القواعد اللفظية المبنية على الظواهر.

قال: وتجدد الجزء وحدوثه، يقتضي تجدد الكل وحدوثه(2).

أقول: هذا إنما يدل على أن مجموع مفهوم الفعل المركب من الزمان وغيره، متجدد حادث بتجدد جزئه الذي هو الزمان. وليس هذا بمقصود؛ وإنما المقصود تجدد المسند، الذي هو الحدث. وما ذكره لا يدل عليه؛ فإن تجدد الزمان لا يستلزم تجدد ما يقارنه، بل المقارن للزمان الماضي مثلا، جاز أن يكون متجددا حادثا فيه؛ كـــ: «ضرب زيد»، وأن يكون مستمرا كـــ: «علم الله تعالى».

والصواب: أن دخول الزمان الذي من شأنه التغير في مفهوم الفعل، يؤذن باعتبار التجدد في الحدث، وذلك؛ لأن المناسبة بينهما حينئذ أكثر، واعتبار الاقتران على هذا الوجه أولى وأنسب. ثم الدليل على اعتبار الحدث في المعاني، التي تدل الأفعال على اقترانها

---

(1) قال التفتازاني: "[وأما كونه] أي: كون المسند [فعلا فللتقييد] للمسند [بأحد الأزمنة الثلاثة] أعني الماضي، وهو الزمان الذي قبل زمان تكلمك، والمستقبل وهو الزمان الذي يترقب وجوده بعد هذا الزمان، والحال هو أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل متعاقبة من غير مهلة وتراخ، كما يقال: زيد يصلي، والحال أن بعض صلاته ماض، وبعضها باق، فجعلوا الصلاة الواقعة في الآنات الكثيرة المتعاقبة واقعة في الحال". المصدر نفسه، صص: 312-313.

(2) قال التفتازاني: "[مع إفادة التجدد] الذي هو من لوازم الزمان الذي هو جزء من مفهوم الفعل، وتجدد الجزء وحدوثه، يقتضي تجدد الكل وحدوثهوظاهر أن الزمان غير قار الذات لا يجتمع أجزاؤه بعضها مع بعض". نفسه، ص: 313.

بأزمنة مخصوصة، هو: أن أهل اللغة يفهمون منها ذلك، ويفسرونها به.

وما ذكر من الإيذان، بيان مناسبة وإبداء باعث، لا دليل مستقل على المطلوب؛ ولذلك قال **السكاكي**: الفعل موضوع لإفادة التجدد[1]، ودخول الزمان في المفهوم يؤذن بذلك، فتأمل. وإذا استعملت الأفعال فيالأمور المستمرة، كقولك: «علم الله» و«يعلم الله» كانت مجازات من هذه الحيثية؛ هذا إذا أريد: بـــ «التجدد» مطلق «الحدوث» كما أشار إليه. وأما إن أريد به «التجدد» و«التقضي شيئا فشيئا» إنه ليس داخلا في مفهوم الفعل، بل يفهم من خصوصية «الحدث» أو اقتضاء «المقام» . وقد يقصد في المضارع الدوام «التجددي» وقد سبق تحقيقه.

كون المسند اسما:

قال: بل لإفادة الثبوت والدوام [2].

أقول: الاسم كـــ«عالم» مثلا، يدل على ثبوت «العلم» الذي حكم به عليه، وليس فيه تعرض لحدوثه أصلا، سواء كان على سبيل «التجدد» و«التقضي» أو لا. وأما «الدوام فإنما يستفاد من مقام: «المدح» و«المبالغة» لا من جوهر اللفظ.

فإن قلت: قد ذكر **الشيخ ابن الحاجب** أن اسم الفاعل يدل على الحدوث دون الصفة المشبهة[3]. قلت: قد صرح في **المفتاح** بأن نحو: «زيد عالم» يستفاد منه الثبوت صريحا بناء على أن أصل الاسم صفة أو غير صفة الدلالة على الثبوت[4]. وقال **الشيخ عبد القاهر**: لا تعرض في نحو زيد منطلق لأكثر من إثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو قصير[5]. وجعل **الميداني** الصفة المشبهة مندرجة في اسم الفاعل.

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 308.

(2) قال التفتازاني: "[وأما كونه اسما فلإفادة عدمهما] أي: عدم التقييد المذكور وإفادة التجدد، **بل لإفادة الثبوت والدوام**، لأعراض تتعلق بذلك كما في مقام المدح والذم، وما أشبه مما يناسبه الدوام والثبوت". المطول، ص: 313.

(3) قال ابن الحاجب في باب: الصفة المشبهة: "قال صاحب الكتاب: هي التي ليست من الصفات الجارية، وإنما هي مشبهة بها. قال الشيخ: إن قلنا: الجارية على التفسير الأول فليست مثل اسم الفاعل، لأنها تدل على معنى ثابت، واسم الفاعل يدل على الحدوث كما في الفعل..." الإيضاح في شرح المفصل، 644/1.

(4) قال في فصل: ذكر المسند: "فأصل الاسم صفة أو غير صفة الدلالة على الثبوت..." مفتاح العلوم، ص: 307.

(5) قال في دلائل الإعجاز: "فإذا قلت: زيد منطلق، فقد أثبت الانطلاق فعلا له، من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئا فشيئا، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: زيد طويل، وعمرو =

وأما فرقهم بين: «حاسن» و«حسن»، و«ضائق» و«ضيق»؛ فقد يوجه بأن «اسم الفاعل» لما كان جاريا في اللفظ على الفعل، جاز أن يقصد به الحدوث بمعونة القرائن، دون الصفة المشبهة؛ إذ لا يقصد بها وضعا إلا مجرد الثبوت، والدوام معه باقتضاء المقام.

وقد يتكلف في الجمع بين الكلامين، بأن من قال: يدل على الحدوث، أراد به «الحدوث» مطلقا. ومن قال يدل على «الثبوت» أراد به: نفي التجدد والتقضي؛ بقرينة إيراد مقابل له، وهو أخص منه، ونفي الأخص لا ينافي ثبوت الأعم.

والظاهر أن المراد بـــ«التجدد» هناك، مطلق «الحدوث»؛ فإن الفعل لم يعتبر في مفهومه وضعا التجدد والتقضي شيئا فشيئا كما مر. وأما قول الشيـــخ ومعنى: «زيد ينطلق» أن الانطلاق يحصل منه جزءا فجزءا، وهو يزاوله ويزجيه[1]؛ فينبغي أن يحمل على أن المضارع قد يقصد به هذا المعنى كما سلف؛ لأن جعل ذلك معتبرا في مفهوم الأفعال وضعا مستبعدًا جدا، نظرا إلى الماضي وإلى الأفعال، التي تقع آنا، وتستمر زمانا. إلا أن يدعى أن استعمال صيغة الفعل، في تلك الأفعال مجاز، كما في غير الحادثة.

تقييد الفعل:

قال: أشار إلى أنه مستثنى من هذا الحكم [2].

=

قصير، فكما لا تقصد هاهنا إلى أن تجعل الطول أو القصر يتجدد ويحدث، بل توجبهما وتثبتهما فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرض في قولك: زيد منطلق لأكثر من إثباته لزيد " ص: 174.

(1) قال عبد القاهر: "وأما الفعل، فإنه يقصد فيه إلى ذلك، فإذا قلت: زيد هاهو ذا ينطلق، فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءا فجزءا، وجعلته يزاوله ويزجيه". دلائل الإعجاز، ص: 174.

(2) قال التفتازاني: "[وأما تقييد الفعل] وما يشبهه من اسم الفاعل والمفعول وغير ذلك [بمفعول] مطلق أو به أو فيه أو له أو معه(...) [فلتربية المهابة] وتقويتها (...) ولما كان هاهنا مظنة سؤال، وهو أن خبر كان مما هو نحو المفعول، وتقييد كان به ليس لتربية المهابة؛ إذ لا فائدة في نحو: كان زيد بدون الخبر لتربيتها **أشار إلى أنه مستثنى من هذا الحكم**فقال: [والمقيد في نحو: زيد منطلقا هو منطلقا لا كان]لأن منطلقا هو نفس المسند حقيقة؛ إذ الأصل زيد منطلق، وفي ذكر كان دلالة على زمان النسبة، فهو قيد لمنطلقا كما في قولك: زيد منطلق في الزمان الماضي، وأيضا وضع الباب لتقرير الفاعل على صفة، أي: جعله وتثبيته على صفة غير مصدر ذلك الفعل، وهو مفهوم الخبر على أنها أعني: تلك الصفة متصفة بمعاني تلك الأفعال، فمعنى: كان زيد قائما أنه متصف بالقيام المتصف بالكون، أي: الحصول والوجود في الماضي، ومعنى: صار زيد غنيا أنه متصف بالغنى المتصف بالصيرورة، أي الحصول بعد أن لم يكن في الماضي، وهذا معنى قولهم: إنها لإعطاء الخبر حكم معناها فإن للغنى في هذا المثال حكم الانتقال؛لأنه الحال التي انتقل إليها، وهذا نوع آخر في تحقيق كون هذه الأخبار مقيدة بهذه الأفعال". نفسه، ص: 314-315.

أقول: يعني أن خبر كان شبيه بالمفعول، ومندرج في نحوه؛ إلا أنه ليس قيدا للفعل وشبهه. بل الأمر بالعكس؛ لأن الفعل الذي هو مسند صورة، قيد للخبر الذي هو مسند حقيقة.

قال: وأيضا وضع الباب إلخ [1].

أقول: ذكر أولا:

أن الاسم والخبر في باب: «كان» مبتدأ وخبر، بحسب الحقيقة والمعنى. ولفظ: «كان» و«يكون» ونظائرهما، بمنزلة: «ظرف» وقع قيدا لذلك الخبر، الذي هو المسند في الحقيقة؛ فتكون الأفعال قيودا للأخبار.

وثانيا أن هذه الأخبار متصفة بمعاني تلك الأفعال.

ولا شك أن الصفات مقيدة لموصوفاتها؛ فتكون الأفعال مقيدة للأخبار.

ولعل غرضه من إيراد الوجه الثاني مع خفائه، واستغنائه عنه؛ لظهور الأول: أن يبين معنى ما قيل من أن هذه الأفعال، تدخل الجملة الاسمية لإعطاء الخبر حكم معناها. وقد بنى بيانه على تفسير ما عرفت هي به حيث قيل: الأفعال الناقصة ما وضع لتقرير الفاعل على صفة، وزاد على التعريف قيدا تبعا لغيره، فقال: على صفة غير مصدر ذلك الفعل، احترازا عن الأفعال التامة؛ فإنها وضعت لتقرير الفاعل على صفة هي مصدرها. ولا حاجة إلى هذه الزيادة؛ لأن المتبادر من قولك: هذا اللفظ وضع لذلك المعنى، أن ذلك المعنى موضوع له، لا أنه جزؤه. والأفعال التامة موضوعة لصفة، وتقرير الفاعل عليها معا، والأفعال الناقصة موضوعة لتقرير الفاعل على صفة؛ فتكون الصفة خارجة عن مدلولها؛ فالتعريف منطبق عليها، دون التامة.

وقوله: (أعني تلك الصفة متصفة بمعاني تلك الأفعال) [2]، مع قوله: (وهذا معنى قولهم: إنها لإعطاء الخبر حكم معناها) [3] يقتضي أن يكون لفظ: (حكم) مستدركا، وجعل إضافته إلى: (معناها) بيانية لا يدفعه. وغاية ما يوجه به أن يقال: معنى صار مثلا: «الانتقال»، وخبره لا يتصف بـ: «الانتقال»، بل بكونه: «منتقلا إليه»، وهذا معنى متفرع على «الانتقال»، فهو حكمه، فقد أعطى (صار) خبره حكم معناه.

وكذلك معنى: «كان» في قولك: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا ﴾ [4] استمرار الفاعل على العلم؛

(1) نفسه، ص: 314، ينظر الهامش: 2، أعلاه.

(2) المطول، ص: 315.

(3) المصدر نفسه، ص: 315.

(4) النساء 4 / 170.

فيكون الخبر صفة مستمرا عليها؛ فقد اتصف الخبر بحكم المعنى. وقوله: (فإن للغنى في هذا المثال حكم الانتقال؛ لأنه الحال التي انتقل إليها) [1] يوافق ما ذكرناه، لا ما ذكره من قوله: (إنه متصف بالقيام المتصف بالكون، أي: الحصول والوجود في الماضي) [2]. وقوله: (إنه متصف بالغنى المتصف بالصيرورة، أي: الحصول بعد أن لم يكن في الماضي)[3].

تقييد المسند:

قال: وتحقيق هذا المقام على هذا الوجه من نفائس المباحث [4].

أقول: سماه أو لا تحقيقا، وعده ثانيا من النفائس؛ وكل ذلك تبجح منه بما قدموه إليه، ولا طائل تحته إذا كشف عنه غطاؤه. وبيانه: أن الخبر إذا قيد حكمه بزمان، أو قيد آخر، كان صدقه بتحقق حكمه في ذلك الزمان، أو مع ذلك القيد، وكذبه بعدمه، فيه أو معه، وإذا لم يقيد فصدقه بتحققه في الجملة، وكذبه بمقابله.

فإذا قلت: «أضرب زيدا» وأردت الاستقبال؛ فإن تحقق «ضربك إياه» في وقت من الأوقات المستقبلة، كان صادقا، وإلا فكاذبا. وكذلك إذا قلت: «اضربه يوم الجمعة»، أو «قائما»، فلا بد في صدقه من تحقق «ضربك إياه»، وتحقق ذلك القيد معه. فإن

---

(1) المطول، ص: 315.

(2) المصدر نفسه، ص: 315.

(3) نفسه، ص: 315.

(4) نفسه، ص: 317. قال التفتازاني: "والتحقيق في هذا المقام أن مفهوم الشرطية بحسب اعتبار المنطقيين غيرها بحسب اعتبار أهل العربية، لأنا إذا قلنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فعند أهل العربية النهار محكوم عليه، وموجود محكوم به، والشرط قيد له.

ومفهوم القضية أن الوجود يثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس، وظاهر أن الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب، وصدقها باعتبار مطابقة الحكم بثبوت الوجود للنهار، وحينئذ كذبها بعدمها، وأما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط، والمحكوم به هو الجزاء، ومفهوم القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط، وصدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم، وكذبها بعدمها. فكل من الطرفين قد انخلع عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب، وقالوا: إنها تشارك الحملية في أنها قول جازم موضوع للتصديق والتكذيب، وتخالفها في أن طرفيها مؤلفات تأليفا خبريا، وإن لم يكونا خبريين، وبأن الحكم فيها ليس بأن أحد الطرفين هو الآخر بخلاف الحملية. ألا يرى أن قولنا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مفهومه عندهم أن وجود النهار لازم لطلوع الشمس.

وعند النحاة: أن التقدير: النهار موجود في كل وقت طلوع الشمس، وظاهر أنه جملة خبرية قيد مسنده بمفعول فيه، فكم بين المفهومين؟ **وتحقيق هذا المقام على هذا الوجه من نفائس المباحث**". المطول، صص: 316 - 317.

«لم تضربه»، أو «ضربته في غير يوم الجمعة»، أو «في غير حال القيام»؛ كان كاذبا. وكذلك: إذا كان ممتنعا كقولك: «اضربه في زمان» : لا يكون ماضيا، ولا حالا، ولا مستقبلا؛ فإن الخبر يكون كاذبا؛ وبالجملة انتفاء القيد سواء كان ممتنعا، أو غير ممتنع، يوجب انتفاء المقيد من حيث هو مقيد، فيكذب الخبر الذي يدل عليه. وكيف لا، وقولك: «اضربه يوم الجمعة»، أو «قائما» مشتمل على وقوع «الضرب» منك عليه، وعلى كون ذلك «الضرب واقعا يوم الجمعة»، أو «مقارنا بحال القيام» . فلو فرض انتفاء «القيام» مثلا، لم يكن «الضرب» المقارن له موجودا؛ فينتفي مدلول الخبر، فيكون كاذبا، سواء وجد منك «ضرب» في غير حال «القيام» أو لم يوجد.

إذا عرفت هذا، فنقول: إذا قلت: «إن ضربني زيدا ضربته»، فلو كان معناه: «أضربه في وقت ضربه إياي» لم يكن صادقا، إلا إذا تحقق «الضرب» منك، مع ذلك القيد. فإذا فرض انتفـــاء القـــيد، أعني: وقت «ضربه إياك»؛ لم يكن «الضرب» المقيد به واقعا، فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا؛ سواء وجد منك «الضرب» في غير ذلك الوقت، أو لم يوجد. وذلك باطل قطعا؛ لأنه: إذا لم «يضربك» ولم «تضربه»، وكنت بحيث «إن ضربك ضربته»، عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة. فظهر أن الحكم الإخباري متعلق بارتباط أحد الطرفين بالآخر، لا بالنسبة بين أجزاء الجزاء. وأن ما ذهب إليه **الميزانيون** لا يخالف كلام أهل العربية، كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف. وقد صرح **النحويون** بأن كلمة: «المجازاة» تدل على سببية الأول، ومسببية الثاني؛ وفيه إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء.

نعم كلام **السكاكي**[1] يوافق ما اختاره **الشارح**؛ وبذلك اغتر فنسبه إلى أهل العربية بأسرهم[2]؛ لكنه كلام ظاهري، ربما دعاه إليه:

ما رامه من جعل الشروط قيودا للمسند، ضبطا للكلام، وتقليلا للانتشار.

أو ربما أوهمه صحة ذلك، ما قد يقال: إن قولك: «إن جئتني أكرمك» بمنزلة قولك: «أكرمك» على تقدير: «مجيئك» أو «وقت مجيئك»؛ ولذلك عرف الحكم الخبري في صدر كتابه بما يخص بالحملية.

ويرد عليه أن المقصود من تنزيله بتلك المنزلة، التنبيه على أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد، وعلى أن الغرض الأصلي، معرفة كون الجزاء معلقا، لا معرفة كون

(1) مفتاح العلوم، ص: 310.

(2) المطول، ص: 316.

الشرط معلقا عليه، وما توهمه فاسد؛ لأن معنى: «التعليق»، و«الشرطية»[1]، مراد من قولك: «على تقدير مجيئك»، أو «وقت مجيئك»، وإلا لم يكن صحيحا لما قررناه.

وإذا وقع الجزاء إنشاء، كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»، كان مؤولا، أي: «إن جاءك فأنت مأمور بإكرامه»، أو «يستحق هو أن تؤمر بإكرامه»، على قياس تأويله فيما إذا وقع خبرا للمبتدأ؛ يظهر ذلك كله لمن تأمل أو ألقى السمع وهو شهيد.

قال: كان النادر موقعا «لإن» إلخ [2].

أقول: وهاهنا بحث، وهو أنه إن لم يرد بالجزم والقطع في هذا الموضع معناه الحقيقي، بل أريد ما يعم الاعتقاد الراجح، القائم مقام الجزم في المحاورات؛ ولذلك كان مظنون الوقوع موقعا؛ «لإذا» دون «إن»، فالضابط أن الراجح الوقوع موقع «لإذا»، والمتساوي الطرفين موقع «لإن» . وأما الذي رجح لا وقوعا، فليس موقعا لشيء منهما إلا بتأويل. ولا شك أن الحكم النادر الوقوع، راجح لا وقوعا؛ فلا يكون موقعا «لإن»، إلا إذا اكتفى فيها بمجرد عدم الجزم، والرجحان في جانب الوقوع، وقد مر بطلانه. أو يقال: أريد أن النادر أقرب إلى كونه موقعا: «لإن» منه إلى كونه موقعا «لإذا».

قال: اللهم إلا أن يقصد به نوع مخصوص إلخ [3].

---

(1) الشرطية: "ما تتركب من قضيتين، وقيل: الشرطية هو الذي يتوقف عليه الشيء ولم يدخل في ماهية الشيء، ولم يؤثر فيه، ويسمى الموقوف بالمشروط، والموقوف عليه بالشرط: كالوضوء للصلاة، فإن الوضوء شرط موقوف عليه الصلاة، وليس بداخل فيها ولا يؤثر فيها". التعريفات، ص: 126.

(2) وتمام كلامه: "لأن النادر مقطوع به في الغالب، ولذلك أيضا غلب لفظ الماضي على لفظ المضارع في الاستعمال مع إذا لأن الماضي أقرب إلى القطع بالوقوع نظرا إلى لفظه الموضوع للدلالة على الوقوع، وإن كان بالنظر إلى المعنى على الاستقبال؛ لأن إذا الشرطية تقلب الماضي إلى معنى المستقبل، مثل: إن، نحو: ﴿ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ ﴾ [الأعراف: 131] أي: قوم موسى [﴿ ٱلْحَسَنَةُ ﴾] كالخصب والرخاء [﴿ قَالُواْ لَنَا هَـٰذِهِۦ ﴾] أي: هذه مختصة بنا ونحن مستحقوها [﴿ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ ﴾] جدب وبلاء [﴿ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ ﴾]أي: يتشاءموا به، ويقولون: هذه بشر موسى [**(ومن معه من المؤمنين)**] من المؤمنين جيء في جانب الحسنة بلفظ الماضي مع إذا". المطول، ص: 318.

(3) قال التفتازاني: "فالفرق بين نحو: ﴿ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ ﴾، ونحو: **(وإن تصبهم حسنة)** غير واضح **إلا أن يقصد به نوع مخصوص**، والمصنف قد قطع بكون تعريف الحسنة تعريف الجنس ردا على صاحب المفتاح؛ حيث جوز أن يكون تعريف عهد، وزعم أنه أقضى لحق البلاغة، وذلك لأنه إن أراد به العهد على مذهب الجمهور فغير صحيح، إذ لم يتقدم ذكر الحسنة لا تحقيقا ولا تقديرا، ليكون اللام إشارة إليها..." المصدر نفسه، ص: 318 - 319.

أقول: بأن يحمل مثلا: التنكير على التعظيم أو التكثير، أو غير ذلك من الأمور التي تفيد تخصيصا بوجه ما، فحينئذ لا يكون القطع بحصول الجنس موجبا للقطع؛ لحصول ذلك المخصوص: فردا كان أو نوعا. وأما إن حمل على مطلق النوعية، أو مطلق الفردية، كما هو المتبادر من ظاهر التنكير؛ كان القطع بحصول الجنس موجبا للقطع بحصوله ضرورة.

إن الجنس لا يتحقق إلا في ضمن فرد ما، من نوع من أنواعه، فكما أن جنس الحسنة في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ ﴾ [1] كالواجب وقوعه؛ لكثرته، واتساعه لتحققه في كل نوع من أنواعها. كذلك نوع منها مطلقا في قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ ﴾ [2] كالواجب وقوعه لما ذكر بعينه. فلا يظهر حينئذ وجه اختصاص إحدى الآيتين بـــ: «إذا» والأخرى بـــ: «إن»، كما لا فرق بين أن تقول: «إن تعلمت نوعا من العلم أي نوع كان» فتصدق بكذا، وأن تقول: «إن تعلمت العلم أي جنسه»، وأردت حقيقته؛ ولذلك تورد كلا منهما بـــ«إن»، أو بـــ«إذا»، ولا تخص شيئا منهما بإحداهما.
قال: وإن أراد «العهد» على مذهبه إلخ [3].

أقول: أجيب عن ذلك: بأنه أراد تعريف الجنس على مذهب الجمهور، وتعريف العهد على مذهبه؛ فكأنه قال: المراد: الحسنة المطلقة. ثم «اللام» فيها:

إما لتعريف «الجنس» بالمعنى الذي فهموه.

وإما لتعريف «الجنس» بالمعنى الذي اخترناه.

ولما كان مختاره راجعا إلى «العهد» عبر عنه به، وحينئذ لا إشكال؛ ويكون أقضى لحق البلاغة لما قرره. وكلامه يدل على ذلك؛ حيث قال: (لكون حصول الحسنة المطلقة مقطوعا به كثرة وقوع واتساعا) [4]؛ ولذلك عرفت ذهابا إلى كونها: «معهودة» حاضرة.

---

(1) الأعراف 7 / 131.

(2) النساء 4 / 78.

(3) وتمام كلامه: "بناء على أن الحسنة المطلقة نزلت منزلة المعهود الحاضر في الذهن، حتى كأنها نصب أعينهم لفرط الاحتياج إليها وكثرة دورها فيما بينهم، ويكون أقضى لحق البلاغة لما فيه من الإشارة إلى هذا المعنى، فهذا بعينه تعريف الجنس على مذهبه، وبهذا يبطل ما ذكره الشارح العلامة، من أن تعريف العهد أقضى لحق البلاغة لما فيه من الإشارة إلى هذا المعنى، فهذا بعينه تعريف الجنس على مذهبه وبهذا يبطل ما ذكره الشارح العلامة من أن تعريف العهد أقضى لحق البلاغة". المطول، ص: 319.

(4) المصدر نفسه، ص: 319.

أو تعريف «جنس» وقد صرح بأن المعرف، هو الحسنة المطلقة، وقد عرفت ذهابا إلى كونها: «معهودة» حاضرة في أذهانهم؛ وما ذلك إلا لفرط الاحتياج إليها، وكثرة دورها فيما بينهم؛ وهو تعريف «الجنس» على ما اختاره. أو عرفت تعريف «جنس»، أي: من غير أن يذهب إلى كونها: «معهودة»، وهو تعريف «الجنس» على مذهب غيره. وحاصله أن الحسنة المطلقة، عرفت إما: بجعلها «معهودة»، أو بدون ذلك.

قال: وبهذا يبطل ما ذكره الشارح العلامة [1].

أقول: أي بما ذكر من أن المقدر، أن المراد بالحسنة: «الحسنة المطلقة المقطوع بها لكثرة وقوعها واتساعها»[2] يبطل قوله. إذ مراده أن المقصود بها: نوع معين منها، هو: الخصب والرخاء. أو بما ذكر من بطلان إرادة «العهد» على مذهب الجمهور، يبطل قوله لابتنائه عليه ظاهرا؛ إذ لا يمكن حمله على «عهد» الحسنة المطلقة على طريقة السكاكي، ولو أمكن لبطل أيضا؛ لأنه بعينه تعريف «الجنس» على مذهبه، فكيف يكون أقضى لحق البلاغة منه؟

قال: ويمكن الجواب بأن معنى كونها معهودة أنها عبارة إلخ[3].

أقول: فعلى هذا يكون «العهد» خارجيا تقديريا؛ بقرينة ذكر ما يقابله في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ ﴾ [4]. وأما قوله: (ومعنى كونها مطلقة أن المراد بها مطلق الخصب والرخاء من غير تعيين بعض) [5]، فيرد عليه أن الحسنة إذا أريد بها: مطلق الخصب والرخاء، لم يمكن أن يكون تعريفها بهذا المعنى تعريف «جنس»، ضرورة كونها من أفراد «جنس» الحسنة. وقد جوزه السكاكي[6] فلا يمكن حمل كلامه على ذلك. وأما المصنف فقد جزم بأن الحسنة «عرفت تعريف الجنس»[7] كما مر. فكلامه عن حمل الحسنة على مطلق الخصب والرخاء على مراحل.

---

(1) المطول، ص: 319، ينظر الهامش: 3، أعلاه.

(2) مفتاح العلوم، ص: 347.

(3) وتمام كلامه: "عن حصة معينة من الحسنة، وهي الخصب والرخاء، ومعنى كونها مطلقة أن المراد بها مطلق الخصب والرخاء من غير تعيين بعض، وبهذا يظهر صحة ما ذكر في كونه أقضى لحق البلاغة". المطول، ص: 320.

(4) الأعراف 7 / 130.

(5) المطول، ص: 320.

(6) مفتاح العلوم، ص: 347.

(7) الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 178.

فقول الشارح في تفسير الآية، نقلاعن الكشاف: «كالخصب والرخاء»[1] ينبغي أن يحمل على: «التمثيل»[2] ببعض جزئيات الحسنة المطلقة؛ كأنه قال: كالخصب والرخاء ونظائرهما؛ ليوافق ما ذكر في المتن.

قال: فللنظر إلى لفظ: «المس» المنبئ عن معنى القلة [3].

أقول: هذا ينافي لما تقدم منه في قوله تعالى: ﴿ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَـٰنِ ﴾ [4]، حيث زعم أن لا دلالة للفظ: «المس» على: «التقليل»؛ بدليل قوله تعالى: ﴿ لَمَسَّكُمْ فِى مَآ أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [5].

قال: لأنا نقول: إن المحال في هذا المقام، نزل منزلة ما لا قطع بعدمه إلخ [6].

أقول: فإن قلت: هذا تطويل للمسافة بلا طائل تحته؛ إذ يكفي أن يقال: إنما استعمل «إن» في هذا الشرط المقطوع به، الواقع تنبيها على أنه لا ينبغي أن يكون صدوره من العاقل، مقطوعا به توبيخا لهم. ولا حاجة إلى جعله محالا ادعاء، ثم جعل ذلك المحال بمنزلة ما لا قطع بلا وقوعه. قلت: في تطويل المسافة فائدة جليلة، هي المبالغة التامة في التوبيخ التي يقتضيها المقام.

قال: لا يقال: الشرط إنما هو وقوع الارتياب إلخ [7].

---

(1) الكشاف، 2 / 144، والمطول، ص: 318.

(2) التمثيل: "إثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي لآخر لمعنى مشترك بينهما، والفقهاء يسمونه قياسا، والجزئي الأول فرعا، والثاني أصلا، والمشترك علة وجامعا، كما يقال: العالم مؤلف، فهو حادث كالبيت، يعني: البيت حادث لأنه مؤلف، وهذه العلة موجودة في العالم، فيكون حادثا". التعريفات، ص: 66.

(3) وتمام كلامه: "وإلى تنكير"ضر"المفيد للتقليل، وإلى الإنسان المستحق أن يلحقه كل ضرر لبعده عن الحق وارتكابه الضلالات فنبه بلفظ إذا، والماضي على أن مساس قدر يسير من الضر بمثله حقه أن يكون في حكم المقطوع به". المطول، ص: 320.

(4) مريم 19 / 45.

(5) النور 24 / 14.

(6) قال التفتازاني: "... لا يقال المستعمل في فرض المحالات ينبغي أن يكون كلمة "لو" كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ﴾ [فاطر: 14] يعني: الأصنام دون أن، لما مر، من أن يشترط فيها عدم الجزم بوقوع الشرط أو لا وقوعه، فلا يقال: إن طار الإنسان كان كذا، بل يقال: لو طار؛ لأنا نقول: **إن المحال في هذا المقام ينزل منزلة ما لا قطع بعدمه** على سبيل المساهلة وإرخاء العنان لقصد التبكيت " المطول، ص: 321.

(7) المصدر نفسه، ص: 322. وتمام كلامه: "في الاستقبال وهو محتمل الوجود والعدم؛ لأنا نقول ظاهر إن ليس المعنى على حدوث الارتياب في المستقبل، ولهذا زعم الكوفيون أن إن هاهنا =

أقول: أي: لا يقال في جواب الإشكال المذكور: إن عدم الارتياب من الجميع على تقدير التغليب، مقطوع به في الحال؛ لكنه مشكوك في الاستقبال. وهو المعتبر في استعمال لفظ: «إن» فلا إشكال. وهذا الجواب مع اندفاعه بما ذكره، يرد عليه أن التغليب حينئذ يصير لغوا؛ لأن المتصف بالارتياب وبعدمه في الحال، متشاركان في احتمال وجود الارتياب وعدمه، في الاستقبال إن لم يجب الاستصحاب، وإلا فالحال في الاستقبال، كما هو عليه في الماضي والحال.

قال: وذلك لقوة دلالة كان على المضي لتمحضه له إلخ [1].

أقول: هذا التعليل لا يجري في غير «كان» من الأفعال الناقصة: كصار مثلا؛ لأن الانتقال الذي هو مدلوله، لا يفهم من خبره، حتى تمحض للدلالة على الزمان. نعم، لو اقتصر في التعليل على تجرد «كان» من الأحداث المخصوصة، لزم أن يشاركها في ذلك أخواتها.

قال: ولا محيص[2] عن هذا الإشكال إلخ [3].

أقول: وذلك؛ لأن اللازم من توجيه التغليب على التقدير السابق، كون الشرط مقطوعا بعدمه، لا كونه محالا يستلزم القطع بعدمه، حتى يجاب بما مر، من تنزيل المحال منزلة ما لا قطع بعدمه. فتعين أن يقرر التغليب، على وجه يصير به الشرط مشكوكا، كما

=

بمعنى: إذا، وقد نص المبرد والزجاج على أن إن لا تقلب كان إلى معنى الاستقبال، وذكر كثير من النحاة أنه إذا أريد إبقاء معنى الماضي مع إن جعل الشرط لفظ كان نحو قوله تعالى: ﴿ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ﴾ [المائدة: 116]، و﴿ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ ﴾ [يوسف: 26] **وذلك لقوة دلالة كان على المضي لتمحضه له**؛ لأن الحدث المطلق الذي هو مدلوله مستفاد من الخبر، فلا يستفاد منه إلا الزمان الماضي؛ ولذا ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ ﴾ [الأنعام: 68] أنه يجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسينك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين؛ لأنه مما ينكره العقول فلا تقعد بعد أن ذكرناك قبحها فلما أراد جعل الشرط ماضيا قدر كان ليستقيم المعنى". نفسه، ص: 322- 323.

(1) نفسه، ص: 323، ينظر الهامش: 2، أعلاه.

(2) في الحاشية: "ولا مخلص".

(3) قال التفتازاني: "فإن قيل: لما كان البعض مرتابا قطعا والبعض غير مرتاب قطعا جعل الجميع، كأنه لا قطع بارتيابهم ولا بعدم ارتيابهم. قلنا: هذه نكتة في استعمال إن في هذا المقام، وليس من التغليب في شيء، **ولا محيص عن هذا الإشكال** إلا بأن يقال غلب على المرتابين قطعا على غير المرتابين قطعا، أعني: الذين لا قطع بارتيابهم ممن يجوز منهم الارتياب وعدمه". المطول، ص: 323.

قرره في المثال المذكور، أعني قوله: «إن قمتم»[1].

قال: عدت الأنثى من الذكور القانتين[2] بحكم التغليب إلخ [3].

أقول: وفي ذلك زيادة مبالغة، في وصف مريم عليها السلام بالطاعة والانقياد؛ كأنها من الرجال الكاملين في أفعالهم وأقوالهم، دون النساء الناقصات العقول والأديان.

قال: ﴿ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا ﴾ [4] إلخ [5].

أقول: فيه تغليبان:

أحدهما: ما ذكره وهو التغليب في نسبة العود؛ إذ غلب فيه على شعيب عليه السلام اتباعه[6].

والثاني: تغليب المخاطب، الذي هو شعيب عليه السلام في الخطاب عليهم.

قال: ومنه تغليب المخاطب على الغائب نحو: أنت وزيد فعلتما [7].

أقول: فإن قلت: ﴿ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ [8] من هذا القبيل، أعني: تغليب المخاطب على الغائب؛ فلماذا أفرد عنه[9]؟ قلت: بل هو نوع من التغليب على حدة؛ وذلك أن الغيبة والخطاب هناك قد اجتمعا في شيء واحد؛ فإن القوم لما حمل على ﴿ أَنتُمْ ﴾ اجتمع فيه جهتان:

جهة الغيبة: من حيث لفظه، ومفهومه وضعا.

---

(1) ينظر المطول، ص: 322.

(2) التحريم 66 / 12.

(3) وتمام كلامه: "لأن القنوت مما يوصف به الذكور والإناث، والقياس: كانت من القانتات، ويحتمل أن لا يكون من للتبعيض، بل لابتداء الغاية، أي: كانت ناشئة من القوم القانتين؛ لأنها من أعقاب هارون أخي موسى، والأول هو الوجه؛ لأن الغرض مدحها بأنها صدقت بشرائع ربها وبكتبه وكانت من المطيعين له". المطول، ص: 323.

(4) الأعراف 7 / 88.

(5) قال التفتازاني: "ومنه تغليب الأكثر على الأقل من جنس بأن ينسب إلى الجميع وصف مختص بالأكثر كقوله تعالى حكاية: ﴿ لَنُخْرِجَنَّكَ يَـٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا ﴾ أدخل شعيب بحكم التغليب في العود إلى ملتهم مع أنه لم يمن في ملتهم قط حتى يعود إليها، وإنما كان في ملتهم من آمن به". المطول، ص: 324- 325.

(6) المصدر نفسه، ص: 325.

(7) وتمام كلامه: "وأنت والقوم فعلتم". نفسه، ص: 325.

(8) النمل 27 / 55.

(9) المطول، ص: 324.

وجهة الخطاب: من حيث اتحاده بالمبتدأ ذاتا.

فغلب جانب الذوات والمعنى، على جانب المفهوم واللفظ؛ فهناك تغليب الخطاب على الغيبة، وهناك تغليب المخاطب على الغائب، فالفرق واضح.

قال: وجميع من سواك من المكلفين وغيرهم إلخ (1).

أقول: الظاهر أن لفظ: «غيرهم» يتناول غير المميز من العجم، فإن نظر إلى أن «الواو» مختص بالعقلاء كان في: ﴿ تَعْمَلُونَ ﴾ (2) تغليب العقلاء على غيرهم. فقد اجتمع في غير العقلاء جهتا تغليب:

إحداهما: من حيث اختصاص الواو بأولي العقل.

والأخرى: من حيث الخطاب.

وهذا جار في كل موضع غلب فيه المخاطب، على ما لا يصلح أصلا أن يكون مخاطبا؛ كأنه يجعل أولا: صالحا للخطاب، تغليبا للعقلاء على غيرهم، ثم يخاطب ثانيا: تغليبا للمخاطب على غيره؛ وقد أشير إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ﴾ (3). واعلم أن خصوصية لفظ: «لم»، ولفظ: «كم» لا مدخل لها في اجتماع التغليبين في غير العقلاء، في كل واحدة من الآيتين؛ بل ذلك لاختصاص الخطاب بالعقلاء.

قال: لامتناع أن يخاطب في كلام واحد اثنان أو أكثر من غير عطف (4).

أقول: كما في قولك: «أنت يا زيد وأنت يا عمرو رجلان فاضلان» وقولك: «يا زيد وعمرو».

قال: أو تثنية أو جمع (5).

أقول: كما في قولك: «أنتما» و«أنتم» و«يا زيدان» و«يا زيدون» . فإن قلت: قوله تعالى: ﴿ تَعْمَلُونَ ﴾ (6) صيغة جمع، فيجوز أن يخاطب به متعدد من غير تغليب.

---

(1) قال التفتازاني: "قال الله تعالى: ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [هود: 123] فيمن قرأ بتاء الخطاب. والمعنى: تعمل أنت يا محمد وجميع من سواك من المكلفين وغيرهم. ولا يجوز أن يعتبر خطاب من سواه من غير اعتبار التغليب، لامتناع أن يخاطب في كلام واحد اثنان أو أكثر من غير عطف، أو تثنية أو جمع، فافهم". المطول، ص: 325.

(2) هود 11/ 123.

(3) الشورى 42 / 11.

(4) وتمامه: "أو تثنية أو جمع، فافهم". المطول، ص: 325.

(5) المصدر نفسه، ص: 325.

(6) هود 11 / 123.

قلت: «الكاف» في قوله تعالى: ﴿ وَمَا رَبُّكَ ﴾ [1]: للخطاب؛ فلا يصح أن يجري ﴿ تَعْمَلُونَ ﴾ على حقيقة الخطاب، وإلا لتعدد الخطاب في كلام واحد، مجردا عما ذكر من العطف وغيره.

قال: لأن ﴿ لَعَلَّكُمْ ﴾ [2] متعلق بقوله: ﴿ خَلَقَكُمْ ﴾ لا بقوله: ﴿ ٱعْبُدُواْ ﴾ [3].

أقول: وذلك لأن «لعل» حينئذ، لا يجوز أن يكون: «للترجي» من المتكلم؛ لاستحالته عليه،ولا من المخاطب؛لأن العبادة منهم ليست لرجاء التقوى،بل لرجاء الثواب. وإذا تعلق بـــ«خلقكم» فقد قيل:

«لعل» حينئذ مستعارة لـــ«لإرادة»، تشبيها لها بـــ«الترجي»، بمعنى: «الطمع»؛ أي: ارتقاب المحبوب. كأن لفظة: «لعل» حقيقة في هذا المعنى بخصوصه؛ لغلبة استعمالها فيه، دون الإشفاق الذي هو ارتقاب المكروه.

أو مستعملة فيها مجازا مرسلا؛ لأن «الترجي» بذلك المعنى يستلزم الإرادة، كأنه قيل: «خلقكم ومن قبلكم» مريدا منكم ومنهم التقوى.

وقيل: هناك استعارة تمثيلية: شبه حال خالقهم بالقياس إليهم، في أن خلقهم وأقدرهم على التقوى، ونصب لهم الدواعي إليها، والزواجر عن تركها؛ فصار بذلك وجودها أرجح من عدمها، بحال المرتجي بالقياس إلى المرتجى منه، القادر على المرتجى، وتركه مع رجحان وجوده منه.

وقيل: هي مستعملة في الغاية مجازا دون الغرض؛ فلا يلزم الاستكمال.

وهذه الوجوه لا تجري في «لعل» إذا جعلت متعلقة بقوله: ﴿ ٱعْبُدُواْ ﴾ كما شهدت به الفطرة السليمة.

قال: مما قدروه وهو جعل الأنعام من أنفسها أزواجا إلخ [4].

---

(1) هود 11 / 123.

(2) البقرة 2/ 21.

(3) قال التفتازاني: "... وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: 21] فإن الخطاب في: لعلكم، شامل للناس الذي توجه إليه الخطاب أولا، وللذين من قبلكم الذي ذكر بلفظ الغيبة؛ **لأن لعلكم متعلق بقوله: خلقكم، لا بقوله: اعبدوا** حتى يختص بالناس المخاطبين؛ إذ لا معنى لقولنا: اعبدوا لعلكم تتقون " المطول، ص: 325.

(4) المصدر نفسه، ص: 326. قال التفتازاني: "وقد يجتمع في لفظ واحد تغليب المخاطب على الغائب والعقلاء على غيرهم كقوله تعالى: ﴿ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ﴾ [الشورى: 11] أي: خلق لكم أيها الناس من أنفسكم، أي: من جنسكم ذكورا =

أقول: هذا التقدير صرح به في الكشاف[1] دون المفتاح[2]. ثم نقول: ما قدره الشارح، وهو: (جعل لكم من الأنعام أزواجا) [3]، وإن كان فيه تصريح برجوع المنفعة في: «خلق الأنعام أزواجا إلى الناس»، والامتنان بذلك عليهم، كما ينبغي؛ لكنه لا يقتضي كون الخطاب في: ﴿ يَذْرَؤُكُمْ ﴾ خاصا بهم. بل سياق الكلام وجزالة النظم، على اقتضاء العموم في الخطاب؛ وذلك أنه تعالى ذكر في الناس صفة، هي منشأ التكفير والإبقاء، وذكرها في الأنعام أيضا، ثم صرح بأن تلك الصفة منبع التكثير ومعدنه. فالذي يشهد به الذوق السليم، والطبع المستقيم، أن بيان كونها منشأ ومعدنا للتكفير والبقاء، يتناول الجنسين معا؛ وإلا لكان المناسب حينئذ تقديم ذلك البيان، على ذكر الأنعام؛ لأنه من تتمة «خلقهم أزواجا، ولا تعلق له بـ «خلق الأنعام أزواجا» . فالأولى أن يختار هذا التقدير، ويجعل الخطاب عاما، ولا يقدح في اختيار عمومه جعل «خلق الأنعام أزواجا» منفعة راجعة إلى الناس. كأنه قيل: «خلقكم أزواجا» و«خلق لكم من الأنعام أزواجا» يكثركم وإياها في هذا التدبير.

وأما تقدير الكشاف فحاصله: أن في: «خلق الأنعام أزواجا تكثيرا لها بالتناسل والبقاء، كما في: «خلق الناس» كذلك لهم ذلك. وأما أن «خلق الأنعام» على هذه الصفة النافعة لها، إنما هو منفعة خالصة للناس؛ فقد علم من سياق الكلام، وصرح به في مواضع أخر.

قال: ومنه تغليب ما وقع بوجه مخصوص على ما وقع بغير هذا الوجه[4].

=

وإناثا، وخلق الأنعام أيضا من أنفسها ذكورا وإناثا يبثكم ويكثركم أيها الناس والأنعام في هذا التدبير والجعل لما فيه من التمكن من التوالد والتناسل، فهو كالمنبع للبث والتكثير، فقوله: ﴿ يَذْرَؤُكُمْ ﴾ خطاب شامل للناس المخاطبين، والأنعام المذكورة بلفظ الغيبة، ففيه تغليب المخاطب على الغائب، وإلا لما صح ذكر الجميع؛ أعني: الناس والأنعام بطريق الخطاب؛ لأن الأنعام غيب، وتغليب العقلاء على غيرهم، وإلا لما صح خطاب الجميع بلفظ: "كم " المختص بالعقلاء، ففي لفظ: "كم" تغليبان، ولولا التغليب لكان القياس أن يقال: يذرؤكم وإياها، كذا في الكشاف، والمفتاح، وغيرها". نفسه، صص: 325 - 326.

(1) الكشاف، 4 / 212.

(2) مفتاح العلوم، ص: 349.

(3) المطول، ص: 326.

(4) وتمام كلامه: "كقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ [آل عمران: 182] ذكر الأيدي؛ لأن أكثر الأعمال يزاول بالأيدي، فجعل الجميع كالواقع بالأيدي تغليبا". المطول، ص: 326.

أقول: جعل هذا نوعا من التغليب على حدة، والأولى إدراجه في تغليب الأكثر على الأقل من جنس؛ فإن ذلك قد يكون في نسبة وصف مختص بالأكثر إلى الجميع، كما في: ﴿ لَتَعُودُنَّ ﴾ (1). وقد يكون في إطلاق لفظ مختص بالأكثر على الجميع، كما في قوله تعالى: ﴿ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ (2)؛ فإن أكثر أفراد جنس العمل يزاول بـــ«الأيدي»، فما «قدمت أيديكم» مختص بالأكثر، وقد أطلق على الجميع.

ولك أن تجعله راجعا إلى تغليب الأكثر من جنس، على أقله في النسبة؛ فإن ذلك كما يكون في النسبة الإسنادية، كما في: ﴿ لَتَعُودُنَّ ﴾ يكون في النسبة التعليقية؛ فإن تقديم «الأيدي» واقع على أكثر أفراد جنس العمل، وقد جعل واقعا على الجميع تغليبا؛ فعبر عنه بـــ: «ما قدمت أيديكم».

قال: يجوز أن يكون طلبيا نحو إن جاءك زيد فأكرمه إلخ (3).

أقول: لا يذهب عليك أن مثل قولك: «أكرم» زيدا يدل بظاهره على الطلب في الحال؛ لإكرامه في الاستقبال، فيمتنع تعليق الطلب الحاصل في الحال، على حصول ما يحصل في المستقبل.

إلا إذا أول بأن يحمل اللفظ بواسطة القرينة، على الطلب في الاستقبال، كما في الجملة الاسمية الدالة بظاهرها على ثبوت مضمونها، فلا فرق بينهما في مخالفة الظاهر، إذا وقعتا جزاء. وأما «الإكرام» :فإما: أن يعلق على الشرط من حيث هو مطلوب؛ كأنه قيل: «إذا جاءك زيد فإكرامه مطلوب»، فيلزم مع ما ذكر من انتفاء الطلب في الحال، تأويل الطلبي بالخبري.

وإما: أن يعلق عليه من حيث وجوده، وكان الطلب حاصلا في الحال، كأنه قيل: «إذا جاءك زيد يوجبُ إكرامك إياه مطلوبا منك في الحال»؛ فيلزم تأويل الطلبي بالخبري، وأن لا يكون للطلب تعلق بالشرط أصلا.

وبالجملة لا يمكن جعل الطلبي جزاء، بلا تأويل إلى خلاف ظاهره؛ كما يوهمه قوله: (لأنه فعلي استقبالي لدلالته على الحدوث في المستقبل) (4)، على أن دلالته على الحدوث

---

(1) الأعراف 7 / 88.

(2) آل عمران 3 / 182.

(3) قال التفتازاني: "ويجب أن يتنبه أن الجزاء يجوز أن يكون طلبيا، نحو: إن جاءك زيد فأكرمه؛ لأنه فعلي استقبالي لدلالته على الحدوث في المستقبل، فيجوز أن يترتب على أمر بخلاف الشرط فإنه مفروض الصدق في الاستقبال، فلا يكون طلبيا فافهم". المطول، ص: 327.

(4) المطول، ص: 327.

في المستقبل، ليست بالقياس إلى الطلب، بل إلى المطلوب، على معنى: أنه يدل طلب حدوثه في المستقبل.

ثم القائل بتأويل الجزاء الطلبي بالخبري، إنما ارتكبه؛ ليتهيأ له ملاحظة كونه مسببا عن الشرط، على ما تقتضيه كلمة المجازاة؛ فإن الطلب المستفاد من: «أكرم»، وإن صح أن يكون مسببا عن شيء باعث للطالب عليه، لكنه من حيث هو مستفاد منه، لا يمكن ملاحظة كونه مسببا عن شيء، بل لا بد في ذلك من اعتبار حصوله، ووجوده في نفسه، أو للطالب، أو اعتبار تعلقه بالمطلوب، أو استحقاقه؛ مما يقتضي تأويله بالخبري.

كل ذلك مما يشهد به الوجدان الصحيح إذا رجعت إليه، ويتفرع على التأويل وعدمه: احتمال الصدق والكذب، وعدمه في الشرطية التي جزاؤها طلبي. وإن الطلب في نفسه لا يحتملهما. وقد مر فيما سلف من الكلام نبذ مما يعينك في هذا المقال.

قال: وتأويل الجزاء الطلبي بالخبري وهم؛ لأنه ليس بمفروض الصدق كالشرط إلخ [1].

أقول: هذا حكم بانتفاء الشيء؛ لانتفاء سبب خاص، فإن كون الشيء مفروض الصدق والتحقق، يقتضي كونه خبريا. ولا يلزم من انتفائه أن لا يجب تأويله بالخبر؛ لجواز أن يكون هناك مقتض آخر، كما نبهت عليه؛ فهذا الحكم وهم.

فإن قيل: إذا جاز وقوعه جزاء بتأويله خبرا؛ فليجز وقوعه شرطا بذلك التأويل. قلت: هذا غير لازم، فإن الجملة الاسمية تقع جزاء بحمل معناها على الاستقبال، ولا تقع شرطا؛ وذلك لنوع مناسبة لمعنى الشرطية مع معنى الفعل، اقتضت مباشرة أدواتها للفعل، فكذلك لمعنى الشرطية، نوع منافرة عما يتأبى مفهومه الصريح، عن فرض الصدق؛ فاقتضت أن لا يباشره أدواتها.

قال: وإن ذهلت عما أجن صدورها[2].

أقول: في بعض نسخ السقط صدورنا، وفي حاشيتها: أي هذه الإبل قد ألهبت

(1) المصدر نفسه، ص: 327. وتمامه: "بل هو مترتب عليه هذا، ولكن قد يستعمل إن في غير الاستقبال قياسا إذا كان الشرط لفظ كان نحو: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ [البقرة: 23] وإن كنتم في شك كما مر، وكذا إذا جيء بها في مقام التأكيد مع واو الحال لمجرد الوصل والربط، ولا يذكر له حينئذ جزاء، نحو: زيدٌ وإن كثر ماله بخيل، وعمرو وإن أعطي جاها لئيم". نفسه، صص: 327 - 328.

(2) وهو صدر بيت، عجزه:

قد ألهبت وجدا نفوس رجال

وتمام كلامه: "لظهور أن المعنى على المضي دون الاستقبال". المطول، ص: 328.

بحنينها نفوس رجال، وإن ذهلت عما تجن فيه. وفي بعضها: أجن على صيغة المتكلم.

قال: أو التفاؤل أو إظهار الرغبة[1].

أقول: قيل التفاؤل من السامع: إظهار الرغبة من المتكلم؛ فعلى هذا إن قرئ قوله: (إن ظفرت) [2]: بالخطاب؛ كان أظهر في التفاؤل من الحكاية، على عكس إظهار الرغبة. فينبغي أن يقيد بهما؛ رعاية لتمثيل كل منهما، بما هو أظهر منه.

قال: فما في الآية[3] إن كان من الضرب الثاني ليكون مجموع إلخ [4].

أقول: قد اعتبر في الضرب الثاني[5] تعدد اللزوم، بحسب تعدد ما وقع في حيز الجزاء؛ فالمعطوف عليه لازم للشرط المذكور، والمعطوف لازم للمعطوف عليه بتقديره شرطا؛ ولذلك جعله في المعنى على كلامين. وقدره بقوله: (إذا رجع استأذنته وإذا استأذنته خرجت) [6].

فما في الآية إن كان من الضرب الثاني، كان تقديره: «إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء، وإن يكونوا لكم أعداء يبسطوا إليكم أيديهم، وإن يبسطوا إليكم أيديهم، ودّوا لو

(1) وتمام كلامه: "في وقوعه، أي: وقوع الشرط [نحو: إن ظفرت بحسن العاقبة] هذا يصلح مثالا للتفاؤل وإظهار الرغبة، ثم أشار إلى بيان أن إظهار الرغبة يقتضي إبراز غير الحاصل في معرض الحاصل، بقوله: [فإن الطالب إذا عظمت رغبته في حصول أمر يكثر تصوره إياه] أي: تصور الطالب ذلك الأمر [فربما يخيل] ذلك الأمر [إليه] أي: إلى ذلك الطالب [حاصلا] فيعبر عنه بلفظ الماضي ..." المصدر نفسه، ص: 328.

(2) نفسه، ص: 328.

(3) قوله تعالى: ﴿ إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا۟ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ ۝ ﴾ [الممتحنة: 2].

(4) قال التفتازاني: "فإن قلت: إذا عطف شيء على جواب الشرط، فهو على وجهين:

أحدهما: أن يتصور وجود كل من المذكورين بدون الآخر، ويصح وقوعه جزاء نحو: إن تأتني أعطك وأكسك.

والثاني: أن يتوقف المعطوف على المعطوف عليه، نحو: إن رجع الأمير استأذنت وخرجت.

وهذا في المعنى على كلامين، أي: إذا رجع استأذنته، وإذا استأذنته خرجت. كذا في دلائل الإعجاز. **فما في الآية إن كان من الضرب الثاني ليكون مجموع** الجمل الثلاث لازما واحدا لم يصح ما في المفتاح، وإن كان من الضرب الأول لم يكن في تقييد ودادة الكفر بالشرط فائدة؛ لأنها حاصلة ظفروا بها أو لم يظفروا.

فالأولى أن يكون قوله: وودوا عطفا على الجملة الشرطية، لا على الجزاء وحده، فإن تعاطف الشرطية وغيرها كثير في الكلام " المطول، ص: 332.

(5) المصدر نفسه، ص: 332.

(6) نفسه، ص: 332.

تكفرون» . فلا يكون مجموع الجمل الثلاث لازما واحدا، بل تكون كل واحدة منها لازمة لما تقدمها؛ وحينئذ لا يرد على ما في **المفتاح**[1] أن مجموع الجمل الثلاث لازم واحد، فليس هناك لزومات متعددة؛ ليكون بعضها أوضح، وأقل احتمالا للشبهة من بعض. بل يرد عليه أن تقييد «ودادة» الكفر بالشرط المقدر خال عن الفائدة؛ لأنها حاصلة «بسطوا إليهم أيديهم» أو «لم يبسطوا» على قياس ما أورده عليه، إذا جعل ما في الآية من الضرب الأول[2]. ويظهر لك مما قررناه: أن الإشكال وهو: خلو تقييد «الودادة» بالشرط المذكور، أو المقدر عن الفائدة وارد على ما في **الكشاف** أيضا[3]. نعم، لو قيل: اللازم في الآية: إما مجموع الجمل الثلاث، أو كل واحدة منها. وعلى كل تقدير يبطل كلام **المفتاح** بما تقدم. ونختار لتصحيح ما في **الكشـــاف** القسم الأول، ولا محذور فيه؛ لأن المجموع المعلق بالشرط غير حاصل، وإن كان بعض أجزائه حاصلا فلا حاجة إلى التأويل؛ بإظهار «الودادة» أو«العداوة» . ثم الظاهر في الآية بحسب المتعارف، أن يجعل كل واحدة من الجمل الثلاث جزاء للشرط المذكور، ويرتكب ذلك التأويل لتصحيح كلاميهما.

قال: وقد وجهه بعض من اطلع عليه، إلى قوله[4]: وأظن أنه لا حاجة إليه إلخ [5].

أقول: محصول ذلك التوجيه وهذا الظن بحسب المعنى واحد، وهو ما صرح به في قوله: (فعنده هي لتعليق الامتناع بالامتناع القطعي) [6]. لكن هذا المعنى إنما يصح إذا أريد بالتعليق: الربط جزما، أي امتنع الجزاء لامتناع الشرط قطعا. وأما إن أريد به التعليق

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 347.

(2) المطول، ص: 332.

(3) الكشاف، 4 / 513.

(4) مقصوده، من قوله: "بأنه على حذف المضاف، أي: إنها لتعليق امتناع ما امتنع ومعلقا لامتناع إكرامك بامتناع ما امتنع من المجيء". المطول، ص: 333.

(5) وتمام كلامه: "لأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالحيثية، فكأنه قيل: إنها لتعليق ما امتنع من حيث إنه ممتنع، وهذا معنى تعليق امتناعه، وكذا قوله بما امتنع، وهذا معنى لطيف شجع السكاكي على هذه العبارة، وغفل عنه المهرة من متقني كتابه، فعنده هي لتعليق الامتناع بالامتناع القطعي، وعلى ما ذكرنا لتعليق الثبوت بالثبوت مع القطع بالانتفاء والمآل واحد، ففي الجملة عي لامتناع الثاني أعني: الجزاء لامتناع الأول أعني: الشرط، سواء كان الشرط والجزاء إثباتا أو نفيا، فامتناع النفي إثبات وبالعكس هو في نحو: لو لم تأتني لم أكرمك؛ لامتناع عدم الإكرام، لامتناع عدم الإتيان أعني: لثبوت الإكرام لثبوت الإتيان، هذا هو المشهور بين الجمهور". المصدر نفسه، ص: 333.

(6) نفسه، ص: 333.

الشرطي، فلا صحة له؛ إذ مؤداه: إن امتنع الشرط في الماضي، امتنع الجزاء فيه، فلا يكون الامتناع مقطوعا به؛ ولا يخفى أن حمل التعليق في هذا المقام على الشرطية أنسب.

وإن مفهوم: «لو» هو التعليق بين جملتيها من حيث التحقق،والوجود: فرضا وتقديرا،وأن هذا المفهوم يلزمه القطع بامتناع الجزاء لامتناع الشرط. فالأولى أن يقال: أراد السكاكي أنها لتعليق الجزاء الممتنع بامتناع الشرط[1] أي: بالشرط الممتنع. فتساهل في العبارة أولا في الشرط، وثانيا في الجزاء؛ اعتمادا على ظهور المعنى. ولم يرد أن تعليق الجزاء بالشرط،إنما هو بحسب الامتناع كما ظنه،بل بحسب التحقـــق. وإنما تعرض لوصف الامتناع؛ليدل به على أن التحقق المعتبر في التعليق تقديري، لا تحقيقي. فالامتناع في تفسيره بمنزلة الفرد المذكور في تفسير غيره، إلا أنه ذكر الامتناع فيهما؛ تنبيها على ذلك المعنى اللازم. فيكون التعليق في عبارته محمولا على معناه المتبادر، «ولو» مفسرة بمفهومها الحقيقي، مع الإشارة إلى ما يلزمه.

قال: وأما أرباب المعقول فقد جعلوا إلى قوله: وإذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة أكثر[2].

أقول: يفهم من ظاهرهما أن المعنى الثاني[3] إنما هو بحسب الأوضاع الاصطلاحية لأرباب المعقول، وأن الآية الكريمة[4] واحدة على مقتضى أوضاعهم، وفيه بعد جدا. والحق: أنه أيضا من المعاني المعتبرة عند أهل اللغة، الواردة في استعمالاتهم عرفا؛ فإنهم قد يقصدون الاستدلال في الأمور العرفية، كما يقال لك: «هل زيد في البلد»، فتقول: «لا،

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 354.

(2) قال التفتازاني: "وأما أرباب المعقول فقد جعلوا < لو> و < إن> ونحوهما أداة تلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط، من غير قصد إلى القطع بانتفائهما، ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم نحو: لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة فهم يستعملونها للدلالة على أن العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الأول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، من غير التفات إلى أن علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي، لأنهم إنما يستعملونها في القياسات لاكتساب العلوم والتصديقات، ولا شك أن العلم بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم، بل الأمر بالعكس، وإذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة أكثر، لكن قد تستعمل على قاعدتهم كما في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: 22] لظهور أن الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلهة، لا بيان سبب انتفاء الفساد، فعلم أن اعتراض الشيخ المحقق وأشياعه إنما هو على ما فهموه من كلام القوم، وقد غلطوا فيه غلطا صريحا". المطول، ص: 335.

(3) نفسه، ص: 334.

(4) الأنبياء 21 / 22.

إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا»؛ فيستدل بعدم الحضور، على عدم كونه في البلد، ويسمي علماء البيان مثله: بالطريقة البرهانية[1]. لكنه أقل استعمالا من المعنى الأول، كالمعنى الثالث الذي سنذكره في: «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه»[2].

قال: ويستعمل لهذا المعنى «لولا» أيضا، نحو: «لولا إكرامك إياي لثنيت عليك» إلخ[3].

---

(1) البرهان: "هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات، أو بواسطة وهي النظريات، والحد الأوسط فيه لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو برهان لمي، كقولنا: هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط محموم، فهذا محموم. فتعفن الأخلاط، كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن، كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج، وإن لم يكن كذلك بل لا يكون علة للنسبة إلا في الذهن، فهو برهان أني، كقولنا: هذا محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، فهذا متعفن الأخلاط. فالحمى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن إلا أنها ليست علة له في الخارج، بل الأمر بالعكس، وقد يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لمي، ومن المعلول إلى العلة برهان أني". التعريفات، ص: 44.

(2) قال عبد الحميد هنداوي: "أورده العجلوني في كشف الخفاء، 2 / 428، وقال: ذكر البهاء السبكي أنه لم يظفر به بعد البحث، وكذا كثير من أهل اللغة، لكن نقل في المقاصد عن الحافظ ابن حجر أنه ظفر به في مشكل الحديث لابن قتيبة من غير إسناد، وقال في اللآلئ: منهم من يجعله من كلام عمر، وقد كثر السؤال عنه، ولم أقف له على أصل". ينظر: الأطول، لعصام الدين، 1 / 477، هامش: 3. وقال في المطول: "ذكره ابن الديبع في: التمييز، ص: 288، وقال: "اشتهر في كلام الأصوليين وأصحاب المعاني، وأهل العربية، وذكر البهاء السبكي أنه لم يظفر به في شيء من الكتب " ص: 335، هامش: 2.

(3) المطول، ص: 336. وسياقه قول التفتازاني: "فإن قيل: لا يصح ما ذكرتم من انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط، في نحو قوله عليه الصلاة والسلام: نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه. وإلا يلزم ثبوت عصيانه؛ لأن نفي النفي إثبات، وهذا فاسد؛ لأن الغرض مدح صهيب بعدم العصيان. قلنا: قد يستعمل إن ولو للدلالة على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم، وذلك إذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء، ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء، فيلزم استمرار وجود ذلك الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه، فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو: لو لم يخف الله لم يعصه، أو مختلفين نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: 27] ونحو: لو لم تكرمني لأثنيت عليك. ففي هذه الأمثلة إذا ادعى لزوم وجود الجزاء لهذا الشرط، مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الأولى، **ويستعمل لهذا المعنى لولا أيضا نحو: لولا إكرامك إياي لأثنيت عليك** يعني: أثني عليك على تقدير عدم الإكرام، فكيف على تقدير وجوده إذ لا فرق في المعنى بين لولا ولو الداخلة على النفي".

=

أقول: هذا إنما يتأتى على مذهب الكسائي، حيث زعم أن الاسم الواقع بعد «لولا» فاعل لفعل مقدر؛ كما في قوله: «لو ذات سوار لطمتني» . واستقر به بعضهم قائلا: إن الظاهر منها أنها «لو» التي تفيد امتناع الأول لامتناع الثاني، دخلت على «لا» فتبقى بعد دخولها عليها على اقتضاء الفعل، ومعناها مع «لا» باق أيضا على ما كان، كما تبقى مع سائر حروف النفي.

فمعنى: «لولا علي لهلك عمر»، «لو لم يوجد علي لهلك عمر»؛ فينتفي الأول، أعني: انتفاء وجود علي رضي الله عنه؛ لانتفاء هلاك عمر، وانتفاء الانتفاء ثبوت. ومن ثمة كانت «لولا» مفيدة ثبوت الأول وانتفاء الثاني، كإفادة «لو» في قولك: «لو لم يأتني لشتمتك» . فعلى هذا يكون قولك: «لولا إكرامك لأثنيت عليك»، بمعنى: «لو لم يوجد إكرامك لأثنيت»؛ فيفهم أن «الثناء» لازم لعدم «الإكرام»، الذي لزومه لنقيضه أولى، فيلزم استمراره على تقديري الإكرام وعدمه.

وأما على مذهب البصريين القائلين بأن «لولا» كلمة برأسها، ليست «لو» الداخلة على «لا» ولو كانت إياها لوجب إذا حذف فعلها وجوبا أن يؤتى بمفسر، كما إذا حذف الفعل بعد «لو» وجوبا، وبأن المرفوع بعدها مبتدأ خبره «موجود» أو«حاصل» . فالمتبادر من المثال المذكور أن «وجود الإكرام» مانع من «وجود الثناء»؛ فكيف يفهم استمراره على تقديري «الإكرام وعدمه» ؟

وأما قولك: «لو لم تكرمني لأثنيت»، فيدل على أن وجود «الثناء» لازم لعدم «الإكرام» فيكون لازما «للإكرام» أيضا، ومستمرا حال «الإكرام» وعدمه.

قال: وكيف يصح أن يعتقد في كلام الحكيم تعالى وتقدس، أنه قياس أهملت فيه شرائط إلخ [(1)]؟

أقول: هذا تشنيع شنيع، وتقبيح قبيح، وتزييف ضعيف؛ إذ لا يشتبه على ذي دربة في دراية التوجيه، ولا ذي مسكة في صناعة المناظرة أن المجيب، بأن الشرطيتين

=

المصدر نفسه، صص: 335 - 336.

(1) وتمام كلامه: "الإنتاج، وأي فائدة تكون في ذلك؟ وهل يركب القياس إلا لحصول النتيجة؟، بل الحق أن قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ﴾ [الأنفال: 23] وأراد على قاعدة اللغة، يعني أن سبب عدم الإسماع هو عدم العلم بالخير فيهم، ثم ابتدأ بقوله: ﴿ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا ﴾ كلاما آخر على طريقة: لو لم يخف الله لم يعصه، يعني: أن التولي لازم على تقدير الإسماع، فهو دائم الوجود كذا ذكروا " المطول، ص: 337.

المذكورتين لا تنتجان ما توهمه ذلك القائل، بناء على عدم حصول شرائط إنتاجهما إياه؛ لانتفاء كلية الشرطية التي جعلها ذلك القائل كبرى، أو لانتفاء لزومية الشرطيتين.

لم يرد أن الله تعالى أوردهما قياسا لإنتاج تلك النتيجة، لكنه أهمل شرائط الإنتاج؛ إذ لا يقول به مميز فضلا عن متميز، بل أراد منع كونه قياسا منتجا لها. وجعل انتفاء الشرائط سندا له، وعلامة لعدم إرادة القياسية. وبهذا القدر تندفع تلك الشبهة، ولا حاجة به تلجئه إلى تلك الورطة.

وأما قوله: (وهذا غلط) [1] فهو أيضا من ذلك النمط؛ إذ ليس تسليم القياسية، والحكم بعدم استحالة النتيجة بيانا لما هو المختار عنده، في دفع السؤال. بل هو مبالغة في دفعه تنزلا بعد تنزل، بحسب ما يمكن.

فإن قلت: تغليطه أن التنزل الأخير غير ممكن؛ لاستلزامه استعمال «لو» في فصيح الكلام في القياس الاقتراني. قــلت: فحينئذ تندفع تلك الشبهة رأسا، وهو المطلوب الذي بذل وسعه فيه؛ فيكون تغليطه في الحقيقة تصحيحا لمطلوبه، وهو عار عن الفائدة.

قال: وأقول: يجوز أن يكون التولي منتفيا بسبب انتفائه إلخ[2].

أقول: فيه بحث؛ لأن بيان كون التولي منتفيا بسبب انتفاء الأسماع، يشتمل على أمرين:

أحدهما: أن الأسماع سبب للتولي.

والثاني: أن ذلك المسبب منتف في الواقع؛ لانتفاء سببه فيه.

والأمر الثاني، أعني: انتفاء التولي عنهم لا مدخل له في مذمتهم، ولا هو مناسب لمقام المذمة. والتوبيخ بخلاف دوام التولي، على تقديري الأسماع وعدمه.

فإن قلت: إذا لم يكن أسماع لم يتصور تول وإعراض؛ فكيف يتصور استمراره على التقديرين؟ قلت: معنى الآية على ما ذكر في **الكشاف**: «﴿ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ ﴾ [3] في هؤلاء الصم البكم ﴿ خَيْرًا ﴾، أي: انتفاعا باللطف ﴿ لَّأَسْمَعَهُمْ ﴾ للطف[4] بهم حتى يسمعوا[5]

---

(1) المصدر نفسه، ص: 337.

(2) وتمام كلامه: "كما هو مقتضى أصل لو ؛ لأن التولي هو الإعراض عن الشيء وعدم الانقياد له. فعلى تقدير عدم إسماعهم ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولي والإعراض عنه، ولم يلزم من هذا تحقق الانقياد له". نفسه، ص: 338.

(3) في الحاشية، لو علم الله.

(4) في الحاشية، أي: اللطف.

(5) في الحاشية، سمعوا.

سماع المصدقين، [ثم قال] [1]: ﴿ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا ﴾ [عنه] [2] يعني[3]: ولو لطف بهم لما نفع فيهم اللطف؛ فلذلك منعهم ألطافه»[4]، وعلى هذا فالتولي: عبارة عن عدم نفع اللطف فيهم، وعدم انتفاعهم به، وهذا مستمر على تقديري الأسماع، أي: اللطف وعدمه.

فإن قلت: قد فسر قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا ﴾ [5] بوجه آخر، حيث قال: «أو ولو لطف بهم فصدقوا لارتدوا بعد ذلك وكذبوا ولم يستقيموا»[6] فماذا تقول فيه؟ قلت: هو أيضا محمول على الاستمرار؛ ولذلك عقب الارتداد بالتكذيب وعدم الاستقامة في الدين، فالمعنى: إن الكفر والتكذيب لازم لهم، لا ينفك عنهم انفكاكا يعتد به، أو يقدح في لزومه إياهم.

قال: وإذا كان «لو» للشرط في الماضي إلخ[7].

أقول: أراد مع القطع بانتفاء الشرط كما مر؛ فيلزم عدم الثبوت مع القطع بالانتفاء، وإليه أشار بقوله: (إذ الثبوت ينافي التعليق والحصول الفرضي) [8]؛ لأن القطع بالانتفاء لازم للحصول الفرضي كما سلف.

قال: ولو بالصين[9].

أقول: أي: ولو كان في وقت طلبكم بالصين.

قال: يصف تأسفه على مفارقة بغداد وشوق ركائبه إلى ماء دجلة [10].

---

(1) الزيادة من الكشاف.

(2) الزيادة من الكشاف.

(3) في الحاشية، أي.

(4) الكشاف، 2 / 209.

(5) الأنفال 8 / 23.

(6) الكشاف، 2 / 209.

(7) وتمام كلامه: "فيلزم عدم الثبوت والمضي في جملتيهما ليوافق الفرض؛ إذ الثبوت ينافي التعليق، والحصول الفرضي، والاستقبال ينافي المضي، فلا يعدل في جملتيهما عن الفعلية الماضوية إلا لنكتة". المطول، ص: 338.

(8) المصدر نفسه، ص: 338.

(9) حديث موضوع، ينظر: ضعيف الجامع للشيخ الألباني، حديث رقم: 1005. وسياقه في المطول، قول التفتازاني: "ومذهب المبرد أنها تستعمل في المستقبل استعمال إن، وهو مع قلته ثابت نحو: اطلبوا العلم ولو بالصين". نفسه، ص: 338.

(10) مقصوده بذلك وصف بيت أبي العلاء المعري:

ولو وضعت في دجلة الهام لم تفق   من الجرع إلا والقلوب خوال

نفسه، ص: 338.

أقول: كأنه لم ينظر في القصيدة وأبياتها، ولم يراجع أيضا نسخ **السقط**؛ فإن المكتوب فيها على صدرها: وقال ببغداد من الطويل ومطلعها[1]:

طربن لضوء البـــارق المتعال ببغداد وهنـــا ما لهـــن ومالي

ثم قال:

تمنت قويقـــا والصراة حيالها تـــراب لـــها من أنيق وجمال

وقويق: نهر على باب حلب، والصراة: نهر ببغداد؛ ومن جملة أبياتها[2]:

فيا برق ليس الكرخي داري وإنما رماني إليه الدهـــر منذ ليال

ذر خانه غم بودن أزهت دون باشد

وأنذر دل دون همت أسرار تو جون باشد

برهر جه همي لرزي مي دان كه همان أرزي

زان روي دل عاشق إز عرش فزون باشك

فعل فيك من ماء المعرة قطرة

تغيـــث بهـــا ظمـــآن ليـــس بســـالي

ومعنى البيت: أن الإبل لو وضعت هامها في دجلة لتشرب، لحمدت الماء وسلت عما تمنت من المياه، وخلت قلوبها عن الحنين، وعلى هذا فلا حاجة إلى جعل كلمة: «لو» للاستقبال.

قال: والاستهزاء: هو السخرية والاستخفاف، ومعناه: إنزال الهوان والحقارة إلخ [3].

أقول: أي معناه المقصود هاهنا: فيكون من إطلاق اسم الشيء على غايته لعلاقة السببية والمسببية؛ لأن غرض المستهزئ من استهزائه، إدخال الهوان والحقارة في المستهزأ به.

---

(1) سقط الزند، 2 / 154.

(2) المصدر نفسه، 2 / 158.

(3) قال التفتازاني: "فدخولها [لو] على المضارع في نحو: ﴿ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ﴾ [الحجرات: 7] أي: لوقعتم في الجهد والهلاك، لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتا فوقتا؛ لأنه كان في إرادتهم استمرار عمل النبي ﷺ على ما يستصوبون، وأنه كلما عن لهم رأي في أمر كان معمولا عليه بدليل قوله تعالى: ﴿ فِي كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ﴾ كما في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [البقرة: 15] بعد قوله: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ حيث لم يقل الله مستهزأ بهم، بلفظ: اسم الفاعل قصدا إلى حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت. **والاستهزاء هو السخرية والاستخفاف، ومعناه: إنزال الهوان والحقارة بهم**، وهكذا كانت نكايات الله في المنافقين، وبلاياه النازلة بهم تتجدد وقتا فوقتا، وتحدث حالا فحالا". المطول، ص: 339.

قال: والظاهر هو الأول إلخ[1].

أقول: أما بحسب اللفظ فظاهر، وأما بحسب المعنى: فلأن عنتهم، أي: وقوعهم في المشقة والهلاك؛ إنما يلزم من استمراره عليه السلام على إطاعتهم فيما يستصوبون، كأنه متبع فيما بينهم، يستعملونه فيما يعن لهم، وفي ذلك الاختلال أمر الإيالة، وانتكاس تدبير ما يتعلق بالرياسة ما لا يخفى على أحد. وأما موافقته إياهم في بعض ما يرونه، ففيها استجلاب قلوبهم، واستمالتهم بلا معرة.

تنكير المسند:

لإرادة عدم الحصر:

قال: ويدخل فيه ما إذا قصد حكاية المنكر، كما إذا قال إلخ [2].

أقول: لا يخفى عليك أن قصد حكاية المنكر، مغاير لقصد عدم الحصر والعهد، وإن كان مجامعا له. وإن كل واحد من القصدين مستقل باقتضاء التنكير؛ فجعل أحدهما داخلا في الآخر، لا يخلو عن تعسف.

فالصواب: أن يجعل كل منهما مقتضيا برأسه، كما في **المفتاح**، حيث قال: «وأما الحالة المقتضية لكونه منكرا، فهي: إذا كان الخبر واردا على حكاية المنكر، كما إذا أخبر عن «رجل» في قولك: «عندي رجل» تصديقا لك، فقيل: «الذي عندك رجل، أو كان

---

(1) قال التفتازاني: "فدخولها [لو] على المضارع في نحو: ﴿ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ﴾ [الحجرات: 7] أي: لوقعتم في الجهد والهلاك، لقصد استمرار الفعل(...) فإن قيل: إن أراد بالفعل في قوله: لقصد استمرار الفعل إلا الإطاعة مثلا؛ ليكون المعنى أن انتفاء عنتكم بسبب انتفاء استمراره على طاعتكم، فهذا مخالف لما في المفتاح من أن المعنى: أن امتناع عنتكم باستمرار امتناعه عن إطاعتكم، وإن أراد به امتناع الطاعة ليكون الاستمرار راجعا إلى الامتناع عن الطاعة فهو خلاف ما يفهم من الكلام؛ لأن المضارع يفيد الاستمرار فدخول لو عليه إنما يفيد امتناع للاستمرار، لا استمرار الامتناع. قلنا: **الظاهر هو الأول** وللثاني أيضا وجه، لأنه كما أن المضارع المثبت يفيد استمرار الثبوت، يجوز أن يفيد المنفي استمرار النفي، ويفيد الداخل عليه لو استمرار الامتناع بحسب الاستعمال، كما أن الجملة الاسمية تفيد الثبوت والدوام والتأكيد، وإذا أدخلت عليها حرف النفي تكون لتأكيد النفي وثباته، لا لنفي التأكيد والثبوت ...". المصدر نفسه، ص: 339.

(2) قال التفتازاني: "وأما تنكيره، أي: تنكير المسند إليه؛ فلإرادة عدم الحصر والعهد المفهومين من تعريفه، كقولك: زيد كاتب وعمرو شاعر، **ويدخل فيه ما إذا قصد حكاية عن المنكر، كما إذا قال** لك قائل: عندي رجل، فتقول تصديقا له: الذي عندك رجل وإن كنت تعلم أنه زيد". المطول، ص: 342.

المسند إليه نكرة»[1]. ثم قال: «أو كان المسند إليه معرفة لكن المراد بالمسند وصف غير معهود ولا مقصود الانحصار»[2].

تنكيره للتحقير:

قال: وقد صرحوا في جميع ذلك بأن اسم الاستفهام مبتدأ، والمعرفة بعده خبر له إلخ[3].

أقول: منهم من ذهب إلى أن «أبوك» في: «من أبوك»، مبتدأ و«من» خبره، قدم عليه لتضمنه ما يقتضي صدر الكلام، وكذا الحال في: «كم درهما مالك» . نعم مذهب سيبويه جواز الإخبار بمعرفة عن نكرة متضمنة استفهاما، نحو: «من أبوك» ؟ أو نكرة هي أفعل تفضيل مقدم على خبره، والجملة صفة لما قبلها؛ نحو: «مررت برجل أفضل منه أبوه»[4]. وعند غيره أن النكرة في هذين المثالين خبر مقدم.

قال نجم الأئمة وأما «كم درهما مالك»، فالأولى أن «كم» فيه خبر، لا مبتدأ؛ لكونه نكرة وما بعده معرفة، كما مر في: باب المبتدأ. وقد ألحق في بعض نسخ الإعراب في ضابطة وجوه إعراب: «كم» ونظائره، ما يدل على اختيار ذلك الأولى. وبالجملة ليست المسألة على ما نقلها متفقا عليها، كما يتوهم من قوله: لأنهم يجوزون وقد صرحوا إلا أن ذلك لا يقدح في ما هو غرضه من عدم صحة الإطلاق. وسيذكر عن قريب ما يدل على أن امتناع كون المسند إليه نكرة والمسند معرفة، إذا خصص بالخبرية صح. وأنت تعلم أنه مع هذا التخصيص منقوض بمثل قولك: «مررت برجل أفضل منه

(1) مفتاح العلوم، ص: 310.

(2) وتمام كلامه: "بالمسند إليه، كما تقول: زيد كاتب وعمرو شاعر". المصدر نفسه، ص: 314.

(3) المطول، ص: 343. وسياق ذلك قول التفتازاني: "قال صاحب المفتاح: أو لكون المسند إليه نكرة نحو: رجل من قبيلة كذا حاضر، فإنه يجب حينئذ تنكير المسند؛ لأن المسند إليه نكرة والمسند معرفة، سواء قلنا يمتنع عقلا أو لا يمتنع، ليس في كلام العرب، ونحو قوله:

ولا يك موقف منك الوداعا

وقوله: يكون مزاجها عسل وماء

من باب القلب على أمر، وهذا على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنهم يجوزون كون المبتدأ نكرة اسم استفهام، والخبر معرفة نحو: من أبوك؟ وكم درهما مالك؟ وكذا في ماذا صنعت؟ على أن يكون المعنى أي شيء الذي صنعته؟ **وقد صرحوا في جميع ذلك بأن اسم الاستفهام مبتدأ، والمعرفة بعده خبر له...**. " المصدر نفسه، صص: 342 - 343.

(4) الكتاب، 1 / 329، و 2 / 8.

أبوه»، على مذهب سيبويه.

تخصيص المسند:

قال: مجرد اصطلاح إلخ [1]

أقول: كما أن تعيين بعض الألفاظ بإزاء بعض المعاني، في اللغات يصح من غير أن يراعى هناك مناسبة، كذلك يصح في الاصطلاحات، إلا أن الغالب فيها رعاية المناسبات، واعتبار المرجحات. قال بعضهم: بين معمولات المسند وبين إضافته ووصفه فرق معنوي؛ لأن الفعل يسند أولا ثم يقيد بمعموله ثانيا، والاسم يضاف أو يوصف أولا، ثم يسند ثانيا؛ فهناك تقييد مسند، وهاهنا إسناد مقيد، فأريد التنبيه على الفرق بتعدد الاسم.

وأما تخصيص أحد الاسمين بأحد المعنيين، فباعتبار أن الفعل بحسب أصله في وضعه، يدل على معنى مطلق، والتقييد يناسبه. وأما الاسم فقد يكون فيه ما يدل على العموم والشمول، بحسب أصل الوضع، والتخصيص يناسبه؛ وهذا القدر في الرجحان كاف. وأما المشتقات فهي باعتبار العمل في حكم الفعل؛ لأنها إنما تعمل لاشتمالها على معنى الفعل.

تعريف المسند:

قال: وبهذا يشعر لفظ الإيضاح إلخ [2].

أقول: قد صرح في الإيضاح أولا بمعلومية الطرفين مطلقا سواء كان تعريف المسند بالإضافة أو غيرها، فقال: «وأما تعريفه فلإفادة السامع إما حكما على أمر معلوم له بطريق من طرق التعريف بأمر آخر معلوم له كذلك»[3]. ثم قال: «كما إذا كان للسامع أخ يسمى: «زيدا»، وهو يعرفه بعينه واسمه، ولكنه لا يعرف أنه أخوه، وأردت أن تعرفه

---

(1) قال التفتازاني: "وأما تخصيصه بالإضافة نحو: غلام رجل، [أو الوصف] نحو: زيد رجل عالم [فلكون الفائدة أتم] لما مر من أن زيادة الخصوص توجب أتمية الفائدة، وجعل معمولات المسند كالحال، ونحوه من المقيدات والإضافة والوصف من المخصصات **مجرد اصطلاح**". المطول، ص: 343.

(2) قال التفتازاني: "والمذكور في بعض الكتب أن تعريف المسند إن كان بغير الإضافة تجب معلومية المسند إليه والمسند، وإن كان بالإضافة لا تجب إلا معلومية المسند إليه؛ **وبهذا يشعر لفظ الإيضاح**، لكن قوله بأمر معلوم على آخر مثله يأبى ذلك، ويدل على أنه يجب معلومية الطرفين، سواء كانت التعريف بالإضافة أو غيرها، ويؤيده ما ذكره النحاة من أن تعريف الإضافة باعتبار العهد فإنك لا تقول: غلام زيد إلا لغلام معهود بين المتكلم والمخاطب باعتبار تلك النسبة، لا لغلام من غلمانه، وإلا لم يبق فرق بين المعرفة والنكرة". المصدر نفسه، ص: 345.

(3) الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 188.

أنه أخوه، فتقول له: «زيد أخوك» سواء عرف أن له «أخا» ولم يعرف أن «زيدا أخوه»، أو لم يعرف أن له «أخا» أصلا. وإن عرف أن له «أخا» في الجملة وأردت أن تعينه عنده، قلت: «أخوك زيد» . أما إذا لم يعرف أن له «أخا» أصلا، فلا يقال ذلك لامتناع الحكم بالتعيين على من لا يعرفه المخاطب أصلا»[1]. هذا كلامه، وفيه بحث:

أما أولا: فلأن حكمه بأن المسند إذا كان معرفا بالإضافة لم يجب كونه معلوما للسامع، مناف لذلك الإطلاق.

وأما ثانيا: فلأن فرقه بين المضاف إذا وقع مسندا وبينه إذا وقع مسندا إليه غير واضح، حكـــمه بأنه يمتنع الحكم بالتعيين على من لا يعرفه المخاطب أصلا، لا يجديه نفعا؛ لأن المضاف إذا وقع مسندا إليه ولم يرد به معهود مخصوص، لم يكن مما لا يعرفه المخاطب أصلا، بل مما يعرفه بوجه فلا يمتنع الحكم عليه بالتعيين.

وقد تصدى الشارح للجمع بين كلاميه:

بأن الأول: ناظر إلى ما تقتضيه الإضافة بحسب أصل وضعها.

والثاني: إلى ما طرأ عليها في الاستعمال، وأيده بما نقله عن **نجم الأئمة**.

وحاصله أن «غلام زيد» وإن كان بحسب أصل وضع الإضافة «لغلام» معهود، باعتبار تلك النسبة المخصوصة، حتى لو كان له «غلمان»، فلا بد أن يشار إلى «غلام له مزيد خصوصية «بزيد»؛ لكونه أعظم «غلمانه» وأشهرهم بكونه غلاما له، أو بكونه معهودا بين المتكلم والمخاطب؛ وبالجملة يجب أن يكون بحيث يرجع إطلاق اللفظ إليه دون غيره.

لكن قد يقال: «جاءني غلام زيد» من غير إشارة إلى واحد معين، وذلك كما أن «ذا اللام» في أصل الوضع لواحد معين، ثم قد يستعمل بلا إشارة إلى معين، كما في قوله[2]:

ولقد أمر على اللئيم يسبني

وذلك على خلاف وضعه.

وإن شئت زيادة اطلاع على الحال، فاستمع لهذا المقال وهو: أن «الإضافة» إلى المعرفة إشارة إلى حضور المضاف في ذهن السامع، كما أن «اللام» إشارة إلى حضور ما عرف بها فيه، بناء على ما تحققته من معنى التعريف. فكما يقصد بالمعرف «باللام» : تارة فرد مخصوص، أو أفراد مخصوصة، وتارة الجنس: إما من حيث هو هو، وإما من

(1) المصدر نفسه، ص: 189.

(2) البيت من الكامل، وعجزه:

فمضيت ثمت قلت: لا يعنيني

وهو لشمر بن عمر الحنفي في الأصمعيات، ص: 126.

حيث وجودها: إما في ضمن جميع أفرادها، أو بعضها كما مر. كذلك يقصد بالمضاف إلى المعرفة، تارة فرد مخصوص، أو أفراد مخصوصة، كقولك: «غلام زيد» أو «غلمانه» إشارة إلى واحد معين، أو جماعة معينة؛ فيكون المضاف حينئذ معهودا خارجيا، ويقصد به تارة، الجنس:

إما من حيث هو كقولك: «ماء الهند ماء أنفع من ماء الورد»، وإما من حيث وجودها في ضمن جميع أفرادها، مفردا كان المضاف أو جمعا؛ كقولك: «ضربي زيدا قائما»، و«عبيدي أحرار»، أو في ضمن بعضها كقولك: «غلام زيد»، إذا لم تشر به إلى أحد بعينه، ويكون المضاف حينئذ معهودا ذهنيا.

فالأقسام الأربعة، أعني: العهد الخارجي، وتعريف الجنس، والاستغراق، والعهد الذهني: جارية في المضاف إلى المعرفة، على نحو جريانها في المعرف «باللام»، والموصول. فظهر أن نحو: «غلام زيد» قد يقصد به الجنس في ضمن «فرد» لا بعينه؛ فيكون في المعنى كالنكرة في المؤدى، وإن كان معنى التعريف الجنسي، أي: الإشارة إلى حضور الجنس في ذهن السامع، باقيا على حاله المعرف «باللام» الجنسية، أعني: المعهود الذهني؛ كأنه قيل: «فرد» من أفراد هذا الجنس المعهود، فلا منافاة بين أن يكون المسند قولك: «زيدا أخوك»، معلوما للمخاطب بطريق من طرق التعريف، وبين أن لا يعرف أن له «أخا» أصلا؛ لأن المسند في الحقيقة حينئذ، مفهوم الجنس المضاف، وهو معلوم له بقاعدة اللغة. وإن لم يعرف أن هناك «ذاتا» موصوفة به، كأنه قيل: «زيد» متصف بهذا المفهوم المعلوم لك، الحاضر في ذهنك، بخلاف ما إذا عرف أن له «أخا» فإن المسند حينئذ، هو تلك «الذات» الموصوفة «بالأخوة»، والمقصود اتحادها «بزيد».

وأما قولك: «أخوك زيد» فلا يراد به الجنس في ضمن «فرد» لا بعينه؛ إذ لا حاصل للحكم عليه بأنه «زيد»، وكان هذا هو المراد من قوله: (لامتناع الحكم بالتعيين على من لا يعرفه المخاطب أصلا) (1)، نعم قد يقصد به الجنس والاستغراق مبالغة، كما في قولك: «المنطلق زيد».

قال: وبهذا يظهر أن ما ذكره صاحب الكشاف(2) إلى قوله: (3) محل نظر (4).

---

(1) المطول، ص: 246.

(2) الكشاف، 1 / 46.

(3) مقصوده: "في قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ [البقرة: 5] أنه إذا بلغك أن إنسانا من أهل بلدك تاب ثم استخبرت من هو؟ فقيل: زيد التائب " المطول، ص: 246.

(4) وتمام كلامه: "وقس على ما ذكرنا سائر طرق التعريف". المصدر نفسه، ص: 46.

أقول: وجهه أن المناسب لذلك السؤال، أن يقال في جوابه: «التائب زيد»؛ لأنك قد عرفت أن «إنسانا» قد «تاب»، فأنت بقولك: «من» هو تطلب أن يعين عندك، بأن يحكم عليه بأنه: «زيد» أو «عمرو» أو غيرهما، وجوابه: أن «من» في السؤال مبتدأ، والضمير الراجع إلى التائب، أعني: «هو» خبر له كما هو المشهود، وهو مذهب **سيبويه**. فحينئذ يكون السؤال عن معين يحكم عليه: «بالتائب» كأنه قيل: «أزيد التائب أم عمرو» إلى غير ذلك، لكنه اختصر العبارة فوضع كلمة: «من» موضع تلك الخصوصيات، التي يطلب أن يحكم على إحداها بعينها «بالتائب» . فالسائل بذلك السؤال يطلب حكما يكون «التائب» فيه محكوما به، والخصوصية «كزيد» مثلا محكوما عليها، فلا يطابقه إلا أن يقال: «زيد التائب».

نعم إن جعل الضمير مبتدأ، و«من» خبرا مقدما عليه؛ لتضمنه الاستفهام كما هو مذهب غير **سيبويه**، كان المطلوب في السؤال حينئذ، حكما بكون التائب فيه محكوما عليه، والخصوصية محكوما بها، فلا يطابقه إلا أن يقال: «التائب زيد»، لكن حمل السؤال على هذا المعنى، وإيراد الجواب على ذلك الوجه، بمعزل عن المقصود الذي هو إيراد نظير لقوله تعالى: ﴿ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (1) على تقدير العهد؛ لأن المعهود فيه وقع محكوما به.

وأظن أن هذا النظر إنما صدر عمن صدر، بلا تأمل ونظر، ثم اتبعه غيره تقليدا له؛ فلذلك انتشر فيما بينهم واشتهر، وأعجب منه أن الشارح قد نبه على ما فصلناه فلم يتنبه، وقال فيما جمعه من **الحواشي على الكشاف**: فإن قيل: «من التائب؟» في معنى: «أزيد التائب أم عمرو» أم غيرهما، فينبغي أن يجاب: بـ«زيد التائب»، بتقديم «زيد» ليكون على وفق السؤال. قلنا: منقوض بقولهم: «قام زيد» في جواب: «من قام؟» . ولم يدر أن الفائت في: «قام زيد» هو المطابقة اللفظية - حيث كان السؤال جملة اسمية، والجواب فعلية - لا المطابقة المعنوية التي حكم علماء المعاني بوجوب رعايتها، في نحو: «زيد أخوك» و«أخوك زيد» و«زيد التائب» و«التائب زيد»، حيث قالوا: إنما يقدم ويحكم على ما يتصور أن المخاطب طالب للحكم عليه.

قال صاحب **المفتاح** بعد ما فصل هذا المعنى: «وإذا تأملت ما تلوته عليك أعثرك على معنى قول النحويين، لا يجوز تقديم الخبر على المبتدأ إذا كانا معرفتين معا، بل أيهما

---

(1) البقرة: 5.

قدمت فهو المبتدأ»[1] وأما المطابقة اللفظية فأمر استحساني، على أنا قد حققنا حصولها بين: «من قام؟» ويجاب به حقيقة، وإن فاتت صورة.

قال: وفيه نظر[2].

أقول: أما الأول:

فلأن المحمول في: «زيد إنسان» أو«قائم»، هو: مفهوم «الإنسان» ومفهوم «القائم» على ما هو المشهود.

فإن كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي هي، كان ما جعله دليلا على الحصر في المعرف، جاريا بعينه في الخبر المنكر، ويصير منقوضا به. وإن كان موضوعا للماهية بقيد وحدة مطلقة، أعني: مفهوم «فرد» ما منها، فكذلك يلزم ما ذكره؛ لأن هذا المفهوم إذا اتحد «بزيد» وانحصر فيه لزم أن لا يكون «للإنسان» فرد آخر، وإلا لصدق عليه هذا المفهوم؛ أعني: مفهوم «فرد» ما منه، فلا يكون متحدا «بزيد» ومنحصرا فيه. والقول بأنه لا يلزم من اتحاد «فرد» من أفراد الإنسان «بزيد اتحاد سائر أفراده، مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض؛ أعني: مفهوم «فرد» من أفراد الإنسان مثلا بما صدق هو عليه. فإن المحمول في المنكر هو الأول، ويلزم منه الانحصار كما عرفت دون الثاني، لظهور بطلانه؛ لأنه إن كان عين «زيد» فلا حمل حقيقة، وإن كان غيره لم يصح الإيجاب في: «زيد إنسان» بحسب الأمر نفسه.

وأما ثانيا: فلأن صدق فرد من أفراد الإنسان على «زيد» في الخبر المنكر، يستلزم صدق ماهية «الإنسان» عليه، ويلزم منه انحصارها فيه.

وأما ثالثا: فلأن ما ذكره من اقتضاء الصدق والحمل - الاتحاد والانحصار - يستلزم أن لا يصدق عام على خاص أصلا؛ فبطل المعموم مطلقا من وجه، وحل الشبهة أن الاتحاد في الوجود الخارجي، لا يستلزم اتحاد المفهومين في أنفسهما، ولا تساويهما؛

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 315.

(2) قال التفتازاني: "فإن قلت: هذا جار بعينه في الخبر المنكر، نحو: زيد إنسان، أو قائم مثلا فإنهما متحدان في الوجود، فيلزم أن لا يصدق الإنسان والقائم على غير زيد وفساده ظاهر. قلت: المحمول هاهنا مفهوم فرد من أفراد الإنسان أو القائم، ولا يلزم من اتحاده بزيد مثلا اتحادا جميع الأفراد الغير المتناهية به، بخلاف المعرف فإن المتحد به هو الجنس نفسه، فلا يصدق فرد منه على غيره؛ لامتناع تحقق الفرد بدون تحقق الجنس.
وفيه نظر، فالحاصل أن المعرف بلام الجنس إن جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر، سواء كان الخبر معرفا بلام الجنس، أو غيره نحو: الكرم التقوى أي: لا غيرها، والأمير الشجاع أي: لا الجبان، والأمير هذا أو زيد، أو الغلام زيد". المطول، ص: 347.

فجاز أن يتحد أحدهما بالآخر، وبثالث ورابع، فيكون مع كل واحد من الثلاثة حصة منه، «كالحيوان» بالقياس إلى أنواعه.

والأولى أن يعرض عن أمثال هذه المباحث؛ فإنها تعد في هذه الصناعة فضولا. وأن يقال: إذا قلنا: «زيد» الأمير مع قصد الجنس؛ فإن حملناه على الاستغراق فالحصر ظاهر، وإلا ينبغي أن يحمل على ادعاء اتحاد مفهوم الجنس به؛ إذ لو أريد به صدقه عليه لضاع التعريف. ظاهر الحصول المقصود بالمنكر أيضا، وحينئذ لا يوجد الجنس بدونه ادعاء. وهذا المعنى مغاير لما يحصل من الحمل على الاستغراق، وينبغي أن لا يسمى قصرا، بل يعد مرتبة أعلى منه، وقد سبق لهذا تتمة فيما نقل عن الشيخ عبد القاهر فيما مر من أن للخبر المعرف «باللام» معنى غير ما ذكر دقيقا[1].

قال: فالحاصل أن المعرف «بلام» الجنس، إن جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر، سواء كان الخبر معرفا «بلام» الجنس أو غيره، نحو: «الكرم التقوى»، أي: لا غيرها إلخ[2].

---

(1) قال عبد القاهر: "واعلم أنك تجد الألف واللام في الخبر على معنى الجنس، ثم ترى له في ذلك وجوها:
أحدها: أن تقصر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة، وذلك قولك: زيد هو الجواد، وعمرو هو الشجاع، تريد أنه الكامل في صورة توهم أن الجود أو الشجاعة لم توجد إلا فيه، وذلك لأنك لم تعتد بما كان من غيره، لقصوره عن أن يبلغ الكمال. فهذا كالأول في امتناع العطف عليه للإشراك، فلو قلت: زيد هو الجواد وعمرو كان خلفا من القول.
والوجه الثاني: أن تقصر جنس المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه، لا على معنى المبالغة وترك الاعتداد بوجوده في غير المخبر عنه، بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه. ولا يكون ذلك غلا إذا قيدت المعنى بشيء يخصصه ويجعله في حكم نوع برأسه(...).
والوجه الثالث: أن لا يقصد قصر المعنى في جنسه على المذكور، لا كما كان في: زيد هو الشجاع، تريد أن لا تعتد بشجاعة غيره(...).
واعلم أن للخبر المعرف بالألف واللام معنى غير ما ذكرت لك، وله مسلك ثم دقيق ولمحة كالخلس، يكون المتأمل عنده كما يقال: يعرف وينكر، وذلك قولك: هو البطل المحامي، وهو المتقى المرتجى، وأنت لا تقصد شيئا مما تقدم، فلست تشير إلى معنى قد علم المخاطب أنه كان، ولم يعلم أنه ممن كانن كما مضى في قولك: زيد هو المنطلق، ولا تريد أن تقصر معنى عليه على معنى أنه لم يحصل لغيره على الكمال. . " دلائل الإعجاز، ص: 179-182.

(2) قال التفتازاني: "فإن قلت: هذا جار بعينه في الخبر المنكر، نحو: زيد إنسان، أو قائم مثلا فإنهما متحدان في الوجود، فيلزم أن لا يصدق الإنسان والقائم على غير زيد وفساده ظاهر. قلت: المحمول هاهنا مفهوم فرد من أفراد الإنسان أو القائم، ولا يلزم من اتحاده بزيد مثلا اتحادا جميع الأفراد الغير المتناهية به، بخلاف المعرف فإن المتحد به هو الجنس نفسه، فلا يصدق فرد منه على غيره؛ لامتناع تحقق الفرد بدون تحقق الجنس.
=

أقول: فإن قلت: المعرف «بلام» الجنس:

إن جعل مبتدأ كما في قولك: «الأمير زيد»، أفاد قصره على الخبر.

وإن جعل خبرا كما في قولك: «زيد الأمير» أفاد قصره على المبتدأ.

فإذا كل واحد من المبتدأ والخبر معرفا «بلام» الجنس احتمل أن يكون المبتدأ مقصورا على الخبر، وأن يكون الخبر مقصورا على المبتدأ، فيما إذا تميز أحدهما عن الآخر. قلت: هناك قصر المبتدأ على الخبر أظهر؛ لأن القصر يبتني على قصد الاستغراق وشمول جميع الأفراد، وذلك بالمبتدأ أنسب؛ إذ القصد فيه إلى الذات، وفي الخبر إلى الصفة.

وقيل: إن كان أحدهما أعم مطلقا فهو المقصور، سواء قدم أو أخر، كقولك: «الكرم التقوى»، و«التقوى الكرم»، فإن المقصود قصر «الكرم» على «التقوى» ادعاء. وإن كان بينهما عموم من وجه فيحال إلى قرائن الأحوال، كقولك: «العلماء الخاشعون»؛ إذ قد يقصد تارة قصر «العلماء» في «الخاشعين» وتارة عكسه.

فإن قلت: لا يتصور عموم في القصر تحقيقا، قلت: يجوز أن يكون أحدهما أعم مفهوما، وإن تساويا صدقا. هذا، وأما دعوى الاتحاد فلا يختلف فيها المقصود، سواء حكم باتحاد المبتدأ بالخبر، أو بالعكس، لكن الأول أظهر.

قال: لأن الجنس حينئذ يتحد مع واحد مما يصدق عليه الخبر إلخ[1].

أقول: هذا تمسك بما قد أورد عليه النظر إجمالا، وقد ينافي تفصيله فساده بما لا مزيد عليه؛ فالصواب أن يقال: لأن المعنى أن «كل توكل على الله تعالى»، و«كل تفويض إلى أمر الله تعالى»، و«كل كرم في العرب»؛ فيلزم أن يكون «الكرم» مقصورا

=

وفيه نظر، فالحاصل أن المعرف بلام الجنس إن جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر، سواء كان الخبر معرفا بلام الجنس، أو غيره نحو: الكرم التقوى أي: لا غيرها، والأمير الشجاع أي: لا الجبان، والأمير هذا أو زيد، أو الغلام زيد". المطول، ص: 347.

(1) المطول، ص: 348. وسياقه قول التفتازاني: "وفيه نظر، فالحاصل أن المعرف بلام الجنس إن جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر، سواء كان الخبر معرفا بلام الجنس، أو غيره نحو: الكرم التقوى أي: لا غيرها، والأمير الشجاع أي: لا الجبان، والأمير هذا أو زيد، أو الغلام زيد.
أو كان غير معرف أصلا نحو: التوكل على الله، والتفويض إلى الله، والكرم في العرب، والإمام من قريش؛ لأن الجنس حينئذ يتحد مع واحد مما يصدق عليه الخبر، فلا يتحقق بدون ذلك الواحد، لكن يمكن تحقق واحد منه في الجملة بدون الجنس، فيلزم أن يكون الكرم مقصورا على الاتصاف بكونه في العرب، ولا يلزم أن يكون ما في العرب مقصورا على الاتصاف بالكرم، وعلى هذا القياس فليتأمل، فإن فيه دقة، وبهذا يظهر أن تعريف الجنس في الحمد لله، يفيد قصر الحمد على الاتصاف بكونه لله على ما مر" المصدر نفسه، صص: 347 - 348.

على الاتصاف بكونه في «العرب»؛ لأن كل «فرد» منه موصوف بكونه فيهم، فلا يوجد «فرد» منه في غيرهم. ولا يلزم من ذلك أن يكون كل ما هو كائن في «العرب»، موصوفا بكونه «كرما»؛ ليلزم قصر الخبر على المبتدأ.

قال: وبهذا يظهر أن تعريف «الجنس» في ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ [1] يفيد قصر ﴿ ٱلْحَمْدُ ﴾ على الاتصاف بكونه ﴿ لِلَّهِ ﴾ إلخ[2]. أقول: هذا إنما يظهر إذا قصد بالحمد كل حمد، على قياس ما قررناه في الأمثلة السابقة. وأما إذا قصد به: الجنس من حيث هو؛ فإنما يلزم اختصاصه بالله تعالى، بدلالة «اللام» على الاختصاص، كأنه قيل: «جنس» الحمد مختص بالله تعالى، فيلزم اختصاص أفراده كلها به. وليس ذلك من قصر المبتدأ على الخبر، بل هو في المعنى: نظير أن يقال: «الكرم مختص بالعرب»؛ إذ لم يرد به أن «الكرم» مقصور على المختص «بالعرب»، لا يتعداه إلى المختص بغيرهم، بل أريد أنه مختص بهم لا يتعداهم إلى غيرهم.

وهذا القصر المقصود استفيد من لفظ «الاختصاص» هاهنا، ومن «اللام» هناك، وأما تلك الأمثلة فلو حملت على قصر «الجنس» لم يلزم فيها اختصاص وقصر أصلا؛ لأن الحكم بأن جنس «الكرم» موصوف بكونه حاصلا في «العرب»، لا يستلزم انحصار أفراده فيهم؛ لجواز أن يثبت لهم في ضمن فرد، ولغيرهم في ضمن فرد آخر. ونحن بما قررنا لك في هذه المقاصد الجليلة التي يعم نفعها، مواضع كثيرة ثبتناك فيها؛ كي لا تركن إلى بناها الشارح عليه، مما هو أوهن من بيت العنكبوت.

قال: وهاهنا نكتة ذكرها **الشيخ** في **دلائل الإعجاز**[3] إلخ[4].

---

(1) الفاتحة1 / 2.

(2) ينظر، الهامش: 1، أعلاه.

(3) قال عبد القاهر: "ومما يدل دلالة واضحة على اختلاف المعنى إذا جئت بمعرفتين، ثم جعلت هذا مبتدأ وذاك خبرا تارة، وتارة بالعكس، قولهم: الحبيب أنت، وأنت الحبيب، وذاك أن معنى: الحبيب أنت، أنه لا فصل بينك وبين من تحبه إذا صدقت المحبة، وأن مثل المتحابين مثل نفس يقتسمها شخصان، كما جاء عن بعض الحكماء أنه قال: الحبيب أنت إلا أنه غيرك. فهذا كما ترى فرق لطيف ونكتة شريفة، ولو حاولت أن تفيدها بقولك: أنت الحبيب، حاولت ما لا يصح، لأن الذي يعقل من قولك: أنت الحبيب، هو ما عناه المتنبي في قوله:

أنت الحبيب ولكني أعوذ به ... من أن أكون محبا غير محبوب

ولا يخفى بعد ما بين الغرضين. فالمعنى في قولك: أنت الحبيب، أنك الذي أختصه بالمحبة من بين الناس، وإذا كان كذلك، عرفت أن الفرق واجب أبدا، وأنه لا يجوز أن يكون أخوك زيد، وزيد أخوك بمعنى واحد". دلائل الإعجاز، ص: 190.

(4) المطول، ص: 348. وتمامه: "وهو أن قولنا: أنت الحبيب ليس معناه أنك الكامل في المحبوبية، =

أقول: الظاهر أن قولك: «أنت الحبيب»، تقديره: «أنت الحبيب لي»، لكنه لم يذكر ذلك المقدر اعتمادا على قرينة الحال، فهو من قبيل قصر الجنس المخصوص باعتبار تقييده بظرف؛ كما في قولك: «زيد المنطلق في حاجتك»، ويلزم منه قصر جميع محباته عليه، فهو من قصر ما هو بمنزلة النوع. ويندرج فيما ذكر سابقا إلا أن القيد هاهنا مقدر، وهذا القدر لا يقتضي جعله نكتة منفردة، وكذا لا يقتضيه كون الظرف مشتملا على أمر شخصي، أعني: ضمير المتكلم؛ لأن التقييد بالظرف يوجد على مراتب مختلفة في إفادة التخصيص، وشيء منها لا يقتضي خروج المقيد عن كونه جنسا مخصوصا بمنزلة النوع.

قال: وإنما خص حكم القصر بالثاني، أعني: تعريف الجنس؛ لأن القصر وعدمه إلخ(1).

أقول: ربما يتوهم من عبارته، أن القصر لا يتصور جريانه في العرف «بلام العهد» وما في حكمه من الأعلام، والمضافات؛ إذ لا عموم فيها حتى يعقل قصرها على غيرها، كما في المعرف «بلام الجنس»، وذلك غير صحيح؛ لأن المعهود في نحو قولك: «زيد المنطلق» يمكن أن يقصر على: «زيد» قصر قلب، إذا اعتقد المخاطب كونه غير «زيد»، أو قصر تعيين إذا تردد فيهما. فيقال: «زيد المنطلق لا عمرو»، وكذلك أخوك في قولك: «زيد أخوك»، وعمرو في قولك: «هذا عمرو».

نعم، لا يتصور في هذه الأمثلة قصر الإفراد؛ لامتناع أن يعتقد كون «عمرو»

=

حتى إنه لا محبة في الدنيا إلا ما أنت به حبيب، كما في أنت الشجاع، ولا أن أحدا لم يحب أحدا مثل محبتي لك، حتى إن سائر المحبات في جنبها غير محبة، كما في قولنا: أنت المظلوم، على معنى: لم يصب أحدا ظلم، مثل الظلم الذي أصابك، حتى كأن كل ظلم في جنبه عدل، بل معناه أن المحبة من بجملتها مقصورة عليك، وليس لغيرك حظ في محبة مني فهو مثل: زيد المنطلق، أي: الذي كان منه الانطلاق المعهود إى أن هاهنا نوعا من الجنسية، لأن المعنى أن المحبة مني بجملتها مقصورة عليك، ولم تعمد إلى محبة واحدة، من محباتك، ولا يتصور هذا في زيد المنطلق، إذ لا وجه للجنسية، ولو قلت: زيد المنطلق في حاجتك، أي: الذي من شأنه أن يسعى في حاجتك، عرض فيه معنى الجنسية، حينئذ مثله في أنت الحبيب". المصدر نفسه، صص: 348 - 349.

(1) المطول، ص: 350. قال التفتازاني: "فإن قيل: اللام حينئذ لا تكون للجنس، فلا ينافي القول بكون اعتبار الجنس مفيدا للقصر دائما. قلنا: قد سبق أن اللام التي ليست للعهد إنما هي للجنس، وباقي المعاني من شعبه وفروعه، وكذا المعنى الذي أشرنا إليه في بحث ضمير الفصل، **وإنما خص حكم القصر بالثاني، أعني: تعريف الجنس؛ لأن القصر وعدمه** إنما يكون فيما يعقل فيه العموم والشمول في الجملة، والمعهود في زيد المنطلق يفيد تساوي المبتدأ والخبر، فلا يصدق أحدهما بدون الآخر، وكذا قولنا: أنت زيد، وهذا عمرو، وما أشبه ذلك، وكذا نحو: زيد أخوك إذا جعل المضاف معهودا كما هو أصل وضع الإضافة. ومثل هذا الاختصاص لا يقال له القصر في الاصطلاح" المصدر نفسه، ص: 349 - 350.

مشتركا بين هذا وغيره، وكون «الأخ» و«المنطلق» المعهودين مشتركين بين «زيد» و«عمر» . لعله أراد أن التعريف «العهدي اللام»، وما في حكمه لا يفيد القصر، كما يفيده التعريف «الجنسي»، فلا يكون تعريف «العهد» طريقا من الطرق الدالة على القصر.

فإذا قصد في المعهود قصره على غيره، فلا بد أن يدل عليه بدليل بخلاف تعريف «الجنس»؛ فإنه يدل على القصر إذا حمل على الاستغراق كما مر، فلا حاجة معه إلى طريق آخر. يرشدك إلى ما ذكرنا قول **المصنف**: والثاني قد يفيد قصر الجنس[1] فتدبر. وأما قوله: (وعدمه) [2] فوجه صحته أن يراد به: عدم الملكة، أي: عدم القصر عما من شأنه ذلك. فلا يعقل في المعهود قصر ولا عدمه بذلك المعنى، وهو مع هذا التكلف في تصحيحه، مستدرك في البيان قطعا.

قال: ومثل هذا الاختصاص لا يقال له القصر إلخ [3].

أقول: اختصاص زيد بالمخاطب في مثل: «أنت زيد» وإن كان واقعا في الواقع، لكنه في هذا المقام غير مقصود بالكلام، ولا مدلول عليه به، فكيف يتوهم أن يسمى قصرا في الاصطلاح.

قال: لأن الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا البتة إلخ [4].

أقول: فإن «زيدا» مثلا «ذات» متأصلة ينتزع منها معان كلية، تحمل هي عليه ولا

---

(1) الإيضاح، ص: 190.

(2) المطول، ص: 350.

(3) ينظر، الهامش: 1، أعلاه، المصدر نفسه، ص: 350.

(4) المطول، ص: 350. قال التفتازاني: "وقيل الاسم متعين للابتداء تقدم أو تأخر، لدلالته على الذات، والصفة متعينة للخبرية، تقدمت أو تأخرت؛ لدلالتها على أمر نسبي. لأنه ليس المبتدأ مبتدأ لكونه منطوقا به أولا، بل لكونه مسندا إليه ومثبتا له المعنى، وليس الخبر خبرا لكونه منطوقا به ثانيا، بل لكونه مسندا ومثبتا به المعنى، والذات هي المنسوب غليها، والصفة هي المنسوب بها، فسواء قلنا: زيد المنطلق أو المنطلق زيد: مبتدأ والمنطلق خبرا.
ورد هذا القول بأن المعنى المشخص الذي له الصفة صاحب الاسم، فالصفة قد جعلت دالة على الذات ومسندا إليها، والاسم جعل دالا على أمر نسبي، ومسندا، وقد يسبق إلى الوهم أن تأويل زيد بصاحب هذا الاسم مما لا حاجة إليه عند من لا يشترط في الخبر أن يكون مشتقا، وهو الصحيح من مذهب البصريين.
وجوابه: أن الاحتياج إليه إنما هو لإفادة هذا المعنى، وأما عند المنطقيين فهذا التأويل واجب قطعا، **لأن الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا** البتة فلا بد من تأويله بمعنى كلي، وإن كان في الواقع منحصرا في شخص".

يحمل هو على شيء منها، يظهر ذلك بالرجوع إلى الفطرة السليمة. وأما سلب «زيد» عما عداه، فهو صحيح لكنه ليس بحمل حقيقة. وما وقع في بعض كتب الميزان من أن الجزئي الحقيقي مقول على واحد دون كثيرين، فكلام ظاهري.

كون المسند جملة:

قال: قد توهم كثير من النحاة أن الجملة الواقعة خبر المبتدأ لا يصح أن تكون إنشائية إلخ[1].

أقول: لا خفاء في أن الدليل الأول غلط، نشأ من اشتراك لفظ الخبر بين ما يقابل الإنشاء وبين خبر المبتدأ كما ذكره، وأما الدليل الثاني فلم يرد به، أن خبر المبتدأ يجب أن يكون ثابتا للمبتدأ، على معنى أنه يجب أن يكون نسبته إليه موقعة موجبة؛ ليتجه أن هذا الوجوب يختص بالكلام الخبري، والقضية الموجبة. بل أريد أنه يجب أن يعتبر نسبته إلى المبتدأ بالثبوت، سواء كانت مرفوعة أو موضوعة، أو مشككا فيها؛ فيدخل في ذلك الظرف، في نحو قولك: «أزيد عندك»؛ إذ تقديره: «أزيد حاصل عندك».

واعتبار النسبة بالثبوت بينهما، مما لا ينبغي أن ينازع فيه؛ لأن المبتدأ إنما يذكر لينسب إليه بطريق من الطرق حال من أحواله، ويربط به وجه من الوجوه حكم من أحكامه؛ وبهذا فرق بين «ضربت زيدا» و«زيد ضربته»، فحكم بأن «زيدا» في الأول مفعول به، وفي الثاني مبتدأ، مع أن فعل الفاعل واقع عليه في الصورتين معا؛ وذلك لأنه ذكر في الأول بيانا لما وقع عليه الفعل، وفي الثاني ليسند إليه حال من أحواله، وحكم من أحكامه؛ ولذلك صرحوا بأن «زيد أبوه منطلق»، معناه: «زيد منطلق الأب» . وعلى هذا فنقول: معنى الجملة الإنشائية طلبا كان أو غيره، وإن كان حاصلا معها لكنه قائم بالطالب، والمنشئ. فإذا قلت: «زيد أضربه»، فطلب «الضرب» صفة قائمة بالمتكلم، وليس حالا من أحوال «زيد» إلا باعتبار تعلقه به، أو كونه مقولا في حقه، واستحقاقه أن يقال فيه، فلا بد أن يلاحظ في وقوعه خبرا عنه هذه الحيثية. فكأنه قيل: «زيد مطلوب

---

(1) المصدر نفسه، صص: 350 - 351. قال التفتازاني: "وأما كونه أي: المسند جملة **فقد توهم كثير من النحاة أن الجملة الواقعة خبر مبتدأ لا يصح أن تكون إنشائية**؛ لأن الخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب، ولأنه يجب أن يكون ثابتا للمبتدأ والإنشاء ليس بثابت في نفسه، فلا يكون ثابتا لغيره.

وجوابه: أن خبر المبتدأ هو الذي أسند إلى المبتدأ لا ما يحتمل الصدق والكذب، والغلط من اشتراك اللفظ ووجوب ثبوت الخبر للمبتدأ، إنما هو في الخبر والقضية، لا في مطلق خبر المبتدأ؛ لأن الإسناد عندهم أعم من الإخباري والإنشائي".

ضربه»، أو مقول في حقه ذلك، لا على معنى الحكاية، بل على معنى أنه يستحق أن يقال فيه. فيستفاد من لفظ: «أضربه طلب «ضربه»»، ومن ربطه بالمبتدأ معنى آخر، لا يستفاد من قولك: «أضرب زيدا» . وامتناعه من احتمال الصدق والكذب بحسب المعنى الأول، لا ينافي احتمالهما بحسب المعنى الثاني.

فظهر مما قررناه: أن تقدير المقول في الإنشاءات الواقعة أخبارا للمبتدأ، في مثل قوله تعالى: ﴿ بَلْ أَنتُمْ لَا مَرْحَبًا بِكُمْ ﴾[1]، وقولهم: «أما زيد فاضربه»، ليس تعسفا على قواعد العربية، بل هو مما تقتضيه تلك القواعد. نعم من لا يلتفت إليها، ولا يفرق بين: «اضرب زيدا» و«زيد اضربه»، بحسب المعنى؛ فإنه يعده تعسفا محضا. قال بعض **النحاة:** وإنما وجب في الجملة التي وقعت صلة، أو صفة، كونها خبرية؛ لأنك إنما جئت بالصلة والصفة، لتعريف المخاطب: الموصول والموصوف، من حيث اتصافهما بمضمون الصفة، والصلة؛ فوجب أن تكونا جملتين متضمنتين للحكم المعلوم للمخاطب، حصوله قبل ذكر تلك الجملة، وهذه هي الجملة الخبرية. فإن الإنشائية «كبعت» وأخواتها، والطلبية «كالأمر» وأخواته، لا يعرف المخاطب حصول مضمونها إلا بعد ذكرهما.

ولما لم يكن خبر المبتدأ معرفا له، ولا مخصصا، جاز كونه جملة إنشائية كما مر في بابه، وأشار به إلى ما نقله الشارح، وقد عرفت ما فيه. ويرد على ما ذكره هاهنا أن انتفاء مانع مخصوص في خبر المبتدأ، لا يستلزم أن لا يكون هناك مانع آخر. ثم قال: وقد تقع الجملة الطلبية:

أ - صفة لكونها محكية، بقول محذوف وهو النعت في الحقيقة، كقوله[2]:

جاءوا بمذق هل رأيت الذئب قط

أي: بمذق مقول عنده هذا القول.

ب - كما تقع حالا نحو: «لقيت زيدا أضربه وأقتله»، أي: مقولا في حقه هذا القول.

ج - ومفعولا ثانيا في باب: «ظننت» نحو: «وجدت الناس أخبر تقله»، فقد أوجب التأويل في الحال؛ ليكون بيانا لهيأة ذي الحال.

د - وفي المفعول الثاني من باب: «علمت» ليصح تعلق العلم به، فتأمل.

---

(1) ص 38 / 60.

(2) البيت من الرجز للعجاج، في ملحق ديوانه، 2 / 304. يصف فيه قوما أضافوه وأطالوا عليه، ثم أتوه بهذا المذق، وقبله: حتى إذا جن الظلام واختلط.

قال: وأما على ما ذكره الشيخ في دلائل الإعجاز[1] هو أن الاسم إلخ[2]

أقول: هذا المعنى الذي ذكره الشيخ إنه يفيد التقوي، مشترك بين أخبار المبتدأ إذا تأخرت عنه، سواء كانت جملا، أو مفردات، فلا تعلق له بضابط كون الخبر جملة. والتعويل هناك على ما في المفتاح[3].

---

(1) قال عبد القاهر: "فإن قلت: فمن أين وجب أن يكون تقديم ذكر المحدث عنه بالفعل، آكد لإثبات ذلك الفعل له، وأن يكون قوله: هما يلبسان المجد، أبلغ في جعلهما يلبسانه من أن يقال: يلبسان المجد؟ فإن ذلك من أجل أنه لا يؤتى بالاسم معرى من العوامل إلا لحديث قد نوي إسناده إليه. وإذا كان كذلك، فإن قلت: عبد الله، فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أوردت الحديث عنه، فإذا جئت بالحديث فقلت مثلا: قام، أو قلت: خرج، أو قلت: قدم، فقد علم ما جئت به وقد وطأت له وقدمت الإعلام فيه، فدخل على القلب دخول المأنوس به، وقبله قبول المهيأ له المطمئن إليه، وذلك لا محالة أشد لثبوته، وأنفى للشبهة، وأمنع للشك، وأدخل في التحقيق". دلائل الإعجاز، ص: 132.

(2) المطول، ص: 351. وتمامه: "لا يؤتى به معرى عن العوامل، إلا لحديث قد نوى إسناده إليه، فإذا قلت: زيد فقد أشعرت قلب السامع بأنك تريد الإخبار عنه، فهذا توطئة له وتقدمة للإعلام به، فإذا قلت: قام دخل في قلبه دخول المأنوس، وهذا أشد للثبوت وأمنع عن الشبهة، والشك. وبالجملة ليس الإعلام بالشيء بغتة مثل الإعلام به بعد التنبيهعليه، والتقدمة؛ فإن ذلك يجري مجرى تأكيد الإعلام في التقوي والإحكام، فيدخل فيه نحو: زيد ضربته، وزيد مررت به، وما أشبه ذلك". المصدر نفسه، صص: 351 - 352.

(3) قال السكاكي: "... وحق هذا الاعتبار تطويل الكلام في المسند، وإلا لم يحسن ذلك الحسن، أو يكون المراد بالجملة إفادة التجدد دون الثبوت، فيجعل المسند فعلا، ويقدم البتة على ما يسند إليه في الدرجة الأولى. وقولي: في الدرجة الأولى: احتراز عن نحو: أنا عرفت، وأنت عرفت، وزيد عرف، فإن الفعل فيه يسند إلى ما بعده من الضمير ابتداء، ثم بوساطة عود ذلك الضمير إلى ما قبله يسند إليه في الدرجة الثانية.

وإذا سلكت هذه الطريقة، سلكت باعتبارين مختلفين: أحدهما أن يجري الكلام على الظاهر: وهو أن أنا مبتدأ، وعرفت خبره، وكذلك: أنت عرفت، وهو عرف، ولا يقدر تقديم تأخير، كما إذا قلنا: زيد عارف، أو زيد عرف، اللهم إلا في التلفظ. وثانيهما: أن يقدر أصل النظم: عرفت أنا، وعرفت أنت، وعرف هو، ثم يقال: قدم أنا وأنت هو.

فنظم الكلام بالاعتبار الأول لا يفيد إلا تقوي الحكم، وسبب تقويه هو: أن المبتدأ لكونه مبتدأ، يستدعي أن يسند إليه شيء، فإذا جاء بعده ما يصلح أن يسند إليه صرفه المبتدأ إلى نفسه، فينعقد بينهما حكم، سواء كان خاليا عن ضمير المبتدأ، نحو: زيد غلامك، أو كان متضمنا له، نحو: أنا عرفت، وأنت عرفت، وهو عرف، أو زيد عرف، ثم إذا كان متضمنا لضميره، صرفه ذلك الضمير إلى المبتدأ ثانيا، فيكتسي الحكم قوة..."مفتاح العلوم، ص: 324 -325.

تأخير المسند:

قال: وجوابه: أن المراد به إن عدم الغول[1] مقصور على الاتصاف إلخ [2].

أقول: قد تقرر فيما سبق فرق بين قولنا: «ما أنا قلت هذا»، وقولنا: «أنا ما قلت هذا»، فعلى قياس ذلك الفرق، ينبغي أن يقال: هاهنا تقديم الظرف وإيلاؤه حرف النفي، يقتضي أن يكون النزاع في «غول» ثابت، لكن وقع خطأ أو شك فيما محله؛ فإذا نفى محلية خمور الآخرة له ثبت محلية ما يقابلها، أعني: خمور الدنيا. ويدل على ذلك عبارة **الكشاف** حيث قال: «ولو أولى الظرف حرف النفي لقصد إلى ما يبعد عن المراد، وهو أن كتابا آخر فيه الريب لا فيه»[3]. ولما جوز الشارح هاهنا أن يكون حرف النفي المتقدم على المسند، جزء من المسند إليه المتأخر عنه[4]؛ فما المانع في: «ما أنا قلت هذا»، من أن يكون الحرف المتقدم على المسند إليه جزءا من المسند المتأخر عنه، فيكون في معنى: «أنا ما قلت هذا»، ويبطل ما اعتنى به من إظهار الفرق بينهما.

ولعله إنما ارتكب ما ذكره من التأويل، بجعل حرف النفي جزءا من المسند إليه أو المسند، قصدا إلى أن يكون المصرح به من جزئي التخصيص كما في أكثر الصور، ولا حاجة إليه كما في قولك: «ما أنا قلت هذا»، وقد مر تحقيقه.

قال: فلينظر إلى ما في هذا الكلام من الخبط، والخروج عن القانون[5].

أقول: أما الخبط فمن حيث أن الاختصاص هاهنا في الحقيقة كما عرفت، على معنى: أن دينكم لا يتجاوز إلى غيركم وهو من يقابلكم، وأن ديني لا يتجاوز إلى غيري وهو من يقابلني[6]؛ بناء على أن القصر غير حقيقي. ومن حيث أن قوله: (على معنى أن

---

(1) مقصوده قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: 47].

(2) وتمام كلامه: "بنفي خمور الجنة أو على الحصول فيها لا يتجاوزه إلى الاتصاف بنفي خمور الجنة"المطول، ص: 353.

(3) الكشاف، 1 / 34.

(4) المطول، ص: 353.

(5) قال التفتازاني: "... قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ (...) وبهذا يظهر فساد ما ذكره العلامة في شرح المفتاح من أن الاختصاص هاهنا ليس على معنى أن دينكم لا يتجاوز إلى غيركم، وديني لا يتجاوز إلى غيري، بل على معنى أن المختص بي ديني لا دينكم، كما أن معنى قائم زيد، أن المختص به القيام دون القعود، لا أن غيره لا يكون قائما، **فلينظر إلى ما في هذا المقام من الخبط والخروج عن القانون**". المصدر نفسه، ص: 354.

(6) مقصوده قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6].

المختص بكم دينكم لا ديني) [1] يدل بظاهره على أن دينكم مختص بكم، وديني ليس مختصا بكم، وذلك باطل؛ لأنه لا يفهم منه نفي اشتراك دينه بينه وبينهم. وهكذا الكلام في قوله: (والمختص بي ديني لا دينكم) [2].

ومن حيث إن التخصيص في المثال المذكور، أعني: «قائم زيد» من باب قصر المسند إليه على المسند، بخلاف الممثل له على زعمه. وأما الخروج عن القانون فمن حيث إنه لم يجعل تقديم المسند مفيدا لحصر المسند إليه فيه.

قال: وعن الثاني بأنه لما كان أول الأسانيد في هذه الأمثلة، إسناد الفعل إلى المبتدأ بطريق القصد، والمسند إليه بهذا الإسناد مقدم على الفعل، كانت هذه الأمثلة خارجة بقوله: في الدرجة الأولى بخلاف: «عرف زيد» [3].

---

(1) المطول، ص: 354.

(2) المصدر نفسه، ص: 354.

(3) نفسه، ص: 357. قال التفتازاني: "وقولي في الدرجة الأولى (كلام السكاكي، ينظر: هامش: 3، ص: 213). والإشكال فيه من وجهين:

أحدهما: أن هذا الكلام صريح في أن خبر المبتدأ إذا كان فعلا مسندا إلى ضمير المبتدأ، فإسناد الفعل إلى الضمير في الدرجة الأولى، وإلى المبتدأ في الدرجة الثانية. وكلامه في تقرير تقوي الحكم يدل على عكس ذلك، حيث قال: إن المبتدأ لكونه مبتدأ يستدعي أن يسند إليه شيء، فإذا جاء بعده ما يصلح أن يسند إليه صرفه المبتدأ إلى نفسه، فينعقد بينهما حكم، سواء كان خاليا عن ضمير المبتدأ أو متضمنا له، ثم إذا كان متضمنا للضمير صرفه ذلك الضمير إلى المبتدأ ثانيا فيكتسي الحكم قوة، وهذا ظاهر في أن الإسناد إلى المبتدأ وانعقاد الحكم بينهما متقدم على الإسناد إلى الضمير، وهل هذا إلا تناقض؟

وثانيهما: أن إسناد الفعل في هذه الأمثلة، أعني: نحو: أنا عرفت، وأنت عرفت، وزيد عرف إذا كان إلى ضمير المبتدأ في الدرجة الأولى على ما ذكره هاهنا كيف يصح الاحتراز عنها بقوله: في الدرجة الأولى والحال أن الفعل في كل منهما متقدم على ما أسند إليه في الدرجة الأولى، وهل هذا إلا تهافت؟

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن في نحو: زيد عرف، ثلاثة أسانيد مترتبة في التقديم والتأخير:

أولها: إسناد عرف إلى زيد بطريق القصد، وامتناع إسناد الفعل إلى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع.

وثانيها: إسناده إلى ضمير زيد.

وثالثها: إسناده إلى زيد بطريق الالتزام بوساطة أن عود الضمير إلى زيد يستدعي صرف الإسناد إليه مرة ثانية.

أما وجه تقدم الأول على الثاني فلأن الإسناد نسبة لا تتحقق قبل تحقق الطرفين، وبعد تحققهما لا يتوقف على شيء آخر. ولا شك أن ضمير الفاعل إنما يكون بعد الفعل والمبتدأ قبله، فكما يتحقق الطرفان انعقد بينهما الحكم.

=

أقول: إذا كان الإسناد الأول في هذه الأمثلة، هو: إسناد الفعل إلى المبتدأ كان هذا الإسناد في الدرجة الأولى، فكيف يتصور خروج هذه الأمثلة بهذا القيد؟؛ بل يجب أن تكون داخلة فيه، واردة نقضا على ما ذكره من القاعدة القائلة: إن الفعل يقدم البتة على ما أسند إليه في الدرجة الأولى.

قال: وكلام الشارح أيضا لا يخلو عن اعتراف بذلك إلخ[1].

أقول: حيث قال: (لأنه إنما يدل على أولية إسناد الفعل إلى الضمير والمطلوب أولية إسناده إلى المبتدأ)[2].

قال: والمتقدم عليه وعلى إسناد الجملة هو الاعتبار الأول منه[3].

أقول: إن شئت زيادة توضيح لما قرره، فاستمع لما يتلى عليك، فنقول: خبر

=

وأما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر، وكلامه هاهنا صريح في أن إسناده الفعل إلى ضمير المبتدأ مقدم على إسناده إلى المبتدأ بوساطة عود الضمير، وهو الذي كان بطريق الالتزام، وكلامه في بحث تقوي الحكم محمول على إسناد الفعل إلى المبتدأ بطريق القصد، من غير اعتبار توسط الضمير مقدم على إسناده إلى الضمير، وإلى المبتدأ بطريق الالتزام، وتوسط الضمير فلا تناقض فالمدعى أن أحد الأمرين لازم.

أما استلزام كلامه التناقض، وأما اقتضاؤه القول بالأسانيد الثلاثة، لأن قوله صرفه ذلك الضمير إلى المبتدأ ثانيا إن كان عبارة عن إسناده الفعل إلى الضمير فقد ناقض؛ لأنه جعل تارة أولا، وتارة ثانيا، وإن كان غيره كان مع الإسنادين الآخرين ثلاثة.

وعن الثاني بأنه لما كان أول الأسانيد في هذه الأمثلة، إسناد الفعل إلى المبتدأ بطريق القصد، والمسند إليه بهذا الإسناد مقدم على الفعل، كانت هذه الأمثلة خارجة بقوله: في الدرجة الأولى بخلاف: عرف زيد، فإن المسند إليه في الدرجة الأولى فيه، هو الفاعل والفعل مقدم عليه". المطول، صص: 356 - 357.

(1) قال التفتازاني: "فإن قلت: فقد ظهر مما ذكرت أن ليس مراد السكاكي بالإسناد في الدرجة الأولى إسناد مجرد الفعل إلى المبتدأ. **وكلام الشارح أيضا لا يخلو من اعتراف بذلك،** وكلام المعارض غير واف بتمام المقصود، فما رأيك في تصحيح كلام صاحب المفتاح، وفي تحقيق احترازه عن نحو: أنا عرفت، مع التصريح بأنه مفيد للتجدد دون الثبوت؟ ...". المطول، ص: 360.

(2) المصدر نفسه، ص: 358.

(3) نفسه، ص: 360. قال التفتازاني: "ولا يخفى أن كون الخبر متضمنا للضمير أو غير متضمن وصف له متأخر عن ذاته فبهذا الاعتبار قال: ثم إذا كان متضمنا لضميره، صرفه ذلك الضمير إلى المبتدأ ثانيا، يعني بعد صرف المبتدأ الخبر إلى نفسه، إن كان الخبر متضمنا للضمير، أي: مسند إليه لزم إسناد الفعل إلى المبتدأ مرة ثانية بهذا الاعتبار، فالمراد بقوله: صرفه ذلك الضمير **المتقدم عليه، وعلى إسناد الجملة هو الاعتبار الأول منه،** وحينئذ لم يستلزم كلامه التناقض، ولا اقتضى الأسانيد الثلاثة على الوجه المستبعد المستبدع، كما زعم". نفسه، صص: 360 - 361 .

المبتدأ إذا كان فعلا مسندا إلى ضميره، فإسناد الفعل إلى الضمير لا يتوقف إلا على تحققهما، فإذا تحقق الضمير ارتبط الفعل به. ثم هذا المجموع المرتبط أحد جزأيه بالآخر، يصلح أن يكون خبـــرا للمبتدأ فيصرفه المبتدأ إلى نفسه. ثم إن لوحظ أن هذا الضمير عائد إلى المبتدأ، وعبارة عنه، فيكون الإسناد إليه إسنادا إلـــى المبتدأ حقيقة، حصل إسناد آخر مغاير للإسناد الأول بالاعتبار. فالإسناد الثاني متأخر عن الأول؛ لتوقفه على الارتباط الذي بين الفعل والضمير، ليحصل مجموع صالح لكونه خبرا للمبتدأ، بناء على أن الصالح للخبرية في هذه الصورة هو الجملة، لا الفعل وحده.

والاعتبار الثالث متأخر عن الثاني؛ إذ بعد تحقق الفعل والضمير المرتبط أحدهما بالآخر، يتحقق الإسناد الثاني بلا توقف على شيء آخر. وأما الثالث فهو مع توقفه على ذلك، يتوقف على اعتبار كون الضمير عائدا إلى المبتدأ، وعبارة عنه؛ فيكون الإسناد إليه إسنادا إلى المبتدأ في الحقيقة. ولا شك أن هذا صفة للضمير المرتبط به الفعل، ومتأخر عنه.

الباب الرابع: أحوال متعلقات الفعل

حال الفعل مع المفعول كحاله مع الفاعل:

قال: يعرف بالتأمل[1].

أقول: وذلك؛ لأن الكلام في أحوال متعلقات الفعل: من ذكرها، وحذفها، وتقديمها، لا في أحوال الفعل. وأيضا كل واحد من الفاعل والمفعول، قيد للفعل دون العكس. وأيضا قوله فيما بعد، فإذا لم يذكر متعلق بالمفعول دون الفعل.

قال: ومن هذا[2].

أقول: أي: ومما ذكر من أن تلبسه بالمفعول، من جهة وقوعه عليه، كما صرح به في **الإيضاح**[3] يعلم أن مراده بالمفعول هو المفعول به، وإنما خص البحث بحذف المفعول به؛ لقربه من الفاعل في كونه من معقول الفعل، وأيضا يكثر الحذف فيه كثرة شائعة. وأما أحوال غيره من المفاعيل، وسائر المتعلقات، فتعلم بالمقايسة.

ترك مفعوله:

قال: ويكون كلاما مع من أثبت له إعطاء غير الدنانير[4].

أقول: ولو قيل: ويكون كلاما مع من أثبت له إعطاء، ولا يدرى ما معناه، لكان أحسن كما لا يخفى.

قال: لا يقال: إن إفادة التعميم في إفراد الفعل ينافي كون الغرض ثبوته لفاعله، أو

---

(1) قال التفتازاني: "الفعل مع المفعول، كالفعل مع الفاعل في أن الغرض من ذكره معه، أي: ذكر كل من الفاعل والمفعول مع الفعل أو ذكر الفعل مع كل منهما، والوجه هو الأول **يعرف بالتأمل**". المطول، ص: 362.

(2) قال التفتازاني: "... والوجه هو الأول يعرف بالتأمل. [إفادة تلبسه به]، أي: تلبس الفعل بكل منهما، لكنهما يفترقان بأن تلبسه بالفاعل من جهة وقوعه منه، وتلبسه بالمفعول من جهة وقوعه عليه، **ومن هذا** يعلم أن المراد بالمفعول المفعول به، لأن هذا تمهيد لحذفه، وإن كان سائر المفاعل، بل جميع المتعلقات كذلك فإن الغرض من ذكرها مع الفعل إفادة تلبسه بها من جهات مختلفة كالوقوع فيه، وله ومعه وغير ذلك". المصدر نفسه، ص: 362.

(3) قال القزويني: "... فقد اجتمع الفاعل والمفعول في أن عمل الفعل فيهما إنما كان ليعلم التباسه بهما، فعمل الرفع في الفاعل ليعلم التباسه به من جهة وقوعه منه والنصب في المفعول ليعلم التباسه به من جهة وقوعه عليه". الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 195.

(4) قال التفتازاني: "لا ترى أنك إذا قلت: هو يعطي الدنانير كان الغرض بيان جنس ما يتناول له الإعطاء، لا بيان حال كونه معطيا، **ويكون كلاما مع من أثبت له إعطاء غير الدنانير**، لا مع من نفى أن يوجد منه إعطاء". المطول، ص: 363.

نفيه عنه مطلقا؛ لأن معنى إلخ [1].

أقول: اعلم أن قيد الإطلاق ليس مذكورا في كلام **السكاكي** بل عبارته هكذا: «أو القصد إلى نفس الفعل بتنزيل المتعدي منزلة اللازم»[2]. وذلك يدل على قطع النظر عن التعلق بالمفعول، ولا يدل على قطع النظر عن اعتبار عموم إفراد الفعل، أو خصوصها. وحينئذ فلا اعتراض على كلامه. نعم إن **المصنف** ذكر قيد الإطلاق[3] وفسره بما نقله **الشارح**[4] وحمل كلام **السكاكي** على ذلك[5] فاتجه عليه السؤال اتجاها ظاهرا ثم الاعتذار المذكور في **الشرح** ركيك جدا[6]. فإن المعتبر عند أرباب البلاغة كما مر هو المعاني المقصودة للمتكلم، وما يفهم من العبارة، وما لا يكون مقصودا له لا يعتد به، ولا يعد من خواص التراكيب؛ ولهذا قال **السكاكي** في تمثيل الخاصية مثل ما سبق إلى فهمك من تركيب: «إن زيدا منطلق»، إذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام، من أن يكون مقصودا به نفي الشك، أو رد الإنكار، أو من تركيب: «زيد منطلق» من أنه يلزم أن يكون مجرد القصد إلى الإخبار، أو من نحو: «منطلق» بترك المسند إليه، من أنه يلزم أن يكون المطلوب وجه الاختصار[7]. وصرح في قصة: «من المتوفى؟» بأن المتكلم إذا لم يكن بليغا، لا يلتفت إلى ما يفهم من كلامه؛ لأنه غير مقصود له[8].

فإذا لم يكن التعميم في إفراد الفعل معتبرا في الغرض والمقصود، لم يكن مما يعتد به عندهم. والأظهر في الاعتذار أن يقال: إن المفيد للعموم في إفراد الفعل، هو الفعل بمعونة المقام الخطابي؛ وذلك لا ينافي كون الغرض من الفعل نفسه، الإطلاق على التفسير المذكور. غاية ما في الباب أن لا يكون العموم مقصودا بالفعل نفسه، بل به مع معونة المقام.

حذف المفعول:

قال: وهاهنا بحث وهو أن ما جعل الحذف فيه للتعميم إلخ [9].

---

(1) وتمامه: "الإطلاق أن لا يعتبر عموم إفراد الفعل أو خصوصها ولا تعلقه بمن وقع عليه الفعل فكيف يجتمعان؟". المصدر نفسه، ص: 364.

(2) مفتاح العلوم، ص: 334.

(3) الإيضاح، ص: 195 - 196.

(4) المطول، ص: 364.

(5) مفتاح العلوم، ص: 334، والمطول، صص: 363 - 364.

(6) المطول، ص: 364.

(7) مفتاح العلوم، صص: 331 - 332.

(8) المصدر نفسه، ص: 332.

(9) قال التفتازاني: "ومما يحتمل الحذف للعموم في غير المفعول به قوله تعالى: ﴿ وَإِيَّاكَ
=

أقول: إفادة التعميم في المفعول مع حذفه، متصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون هناك قرينة تدل على تعيين مفعول، مدلوله عام، مثل أن يذكر في الكلام لفظ كل أحد، ثم يقال: «قد كان منك ما يؤلم»، أي: «كل أحد»، فلا شك أن العموم حينئذ، مستفاد من ذلك المقدر، ولا دخل للحذف فيه، بل الحذف لمجرد الاختصار.

والثاني: أن يقصد العموم في المفعول، ويتوصل بحذفه إلى تقديره عاما؛ وذلك بأن لا يكون هناك قرينة غير الحذف، تـدل على تعيين عام من المعمومات، فيتوصل بعدم ذكر المفعول في المقام الخطابي، إلى تقديره عاما، بناء على أن تقدير خاص دون آخر ترجيح لأحد المتساويين على الآخر.

فللحذف، أعني: عدم ذكر المفعول على هذا الوجه مدخل في تقديره عاما، دون حذفه على الوجه الأول؛ فلذلك حكموا بأن حذف المفعول قد يكون لمجرد الاختصار، وقد يكون للتعميم مع الاختصار. ولما لم يتميز عند الشارح أحد الوجهين عن الآخر، أشكل عليه الأمر، والتكلان على التوفيق.

قال: فليتأمل، فإن فيه دقة اعتبرها صاحب المفتاح[1].

أقول: تحقيق الكلام أن الشيخين[2] اعتبرا أن المفعول هو الإبل، أو الغنم[3] مثلا

نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: 5]أي: على كل أمر يستعان فيه، ويحتمل أن يراد على أداء العبادة ليتلاءم الكلام. **وهاهنا بحث: وهو أن ما جعل الحذف فيه للتعميم** والاختصار، إنما هو من قبيل ما يجب فيه تقدير المفعول بحسب القرائن، وحينئذ فإن دلت القرينة على أن المقدر يجب أن يكون عاما فالتعميم من عموم المقدر، سواء ذكر أو حذف، وإلا فلا دلالة على التعميم، فالظاهر أن العموم فيما ذكر إنما هو من دلالة القرينة على أن المقدر عام، والحذف إنما هو لمجرد الاختصار". المطول، ص: 369.

(1) قال التفتازاني: "... وذهب صاحب المفتاح إلى أنه لمجرد الاختصار، والمراد: يسقون مواشيهم وتذودان غنمهما وكذا سائر الأفعال المذكورة في هذه الآية، وهذا أقرب إلى التحقيق؛ لأن الترحم لم يكن من جهة صدور الذود عنهما وصدور السقي من الناس، بل من جهة ذودهما غنمهما وسقي الناس مواشيهم، حتى لو كانتا تذودان غير غنمهما وكان الناس يسقون غير مواشيهم، بل غنمهما مثلا لم يصح الترحم **فليتأمل ففيه دقة اعتبرها صاحب المفتاح** بعد التأمل في كلام الشيخين، وغفل عنها الجمهور فاستحسنوا كلامهما". المطول، ص: 371.

(2) هما: عبد القاهر الجرجاني، والزمخشري.

(3) وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ﴾ [القصص: 23].

وأحدهما يقابل الآخر، وجعلا ما يضاف إلى أحدهما خارجا عن المفعول غير ملحوظ معه، بل هو باق على حالة واحدة مع تعذر تقدير المفعول. فلو قدر في الآية المفعول لأدى إلى فساد المعنى؛ فإنهما لو كانتا تذودان إبلا لهما على سبيل الفرض، لكان الترحم باقيا على حاله[1]. فصاحب **المفتاح** نظر إلى أن المفعول هو الغنم المضاف إليهما، والمواشي المضافة إليهما، وكل واحد منهما يقابل الآخر[2]. فلو لم يقدر المفعول في الآية؛ لفسد المعنى، وهذا أدق نظرا وأوضح معنى.

تقديم مفعوله:

قال: فكان على **المصنف** أن يذكره، بل كان الأحسن إلخ[3].

أقول: يمكن أن يعتذر بأن **المصنف** لم يذكر رد الخطأ في الاشتراك وما يتعلق به من التأكيد بوحدة اعتمادا على المقايسة بما سبق[4]. وأما أنه لم يعمم بحيث يتناول الإنشاء فلأنه في مباحث الخبر، كما اعتذر عنه **الشارح** في ترك بعض أسباب التقديم.

قال: ومعلوم أن ليس القصر والتخصيص إلا تأكيدا على تأكيد إلخ[5].

---

(1) الكشاف، 3 / 401. ينظر، الإيضاح، ص: 202.

(2) مفتاح العلوم، ص: 334.

(3) قال التفتازاني: "... [وتقديم مفعوله] أي: مفعول الفعل (...) ونحو ذلك [عليه] أي: على الفعل [لرد الخطأ في التعيين كقولك: زيدا عرفت لمن اعتقد أنك عرفت إنسانا وأنه غير زيد] فإنه مصيب في اعتقاد وقوع عرفانك على إنسان مخطئ في تعيين أنه غير زيد. [وتقول لتأكيده] أي: تأكيد هذا الرد زيدا عرفت [لا غيره] وقد يكون أيضا لرد الخطأ في الاشتراك، كقولك: زيدا عرفت لمن اعتقد أنك عرفت زيدا وعمروا أو غيرهما، وتقول لتأكيده: زيدا عرفت وحده، **فكان على المصنف أن يذكره، بل كان الأحسن** أن يقول بدل قوله لرد الخطأ فيه لا يخلو عن تكلف...". المطول، ص: 372.

(4) التلخيص في علوم البلاغة، ص: 45.

(5) قال التفتازاني: "[وأما نحو: زيدا عرفته، فتأكيد إن قدر] الفعل المحذوف [المفسر] بالفعل المذكور [قبل المنصوب] نحو: عرفت زيدا عرفته [وإلا] أي: وإن لم يقدر المفسر قبل المنصوب، بل بعده، نحو: زيدا عرفت عرفته [فتخصيص] لأن التقديم على المحذوف، كالتقديم على المذكور، كما في بسم الله، فنحو: زيدا عرفته يحتمل التخصيص ومجرد التأكيد، لكن إذا قامت قرينة على أن الفعل مقدر بعد المنصوب فهو أبلغ في الاختصاص من قولنا: زيدا عرفت؛ لما فيه من التكرير المفيد للتأكيد **ومعلوم أن ليس القصر والتخصيص إلا تأكيدا على تأكيد** فيتقوى بازدياد التأكيد لا محالة. وهذا معنى قول صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴾ [البقرة: 40] إنه من باب: زيدا رهبته، وهو أوكد في إفادة الاختصاص من ﴿ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ ﴾ [الفاتحة: 5]". المطول، ص: 373.

أقول: لا يلتبس عليك أن كل تأكيد على تأكيد ليس تخصيصا وقصرا؛ فإن قولك: «إن زيدا لقائم»، فيه تأكيد على تأكيد ولا تخصيص أصلا، بل القصر تأكيد على تأكيد بوجه مخصوص، كما قرر في: «جاءني زيد لا عمرو» . ففي نحو: «زيدا رهبته»، إذا قدر المفسر مؤخرا حتى يصير الكلام هكذا: «زيدا رهبت رهبته»؛ فالمفسر متعلق «بزيد» على وجه الاختصاص. فإن جعل المفسر المتعلق بضميره أيضا، متعلقا به على وجه الاختصاص ظهر كونه أوكد في إفادة الاختصاص من ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ [1].

وإن لم يجعل المفسر متعلقا بالضمير، على وجه الاختصاص؛ إذ لا مقتضى لذلك في نفسه، كان هناك تأكيد زائد لكن، لا في إفادة الاختصاص، بل في تعلق الفعل «بزيد». اللهم إلا أن يقال: معنى الاختصاص: إثبات التعلق له ونفيه عن غيره، والتكرير يؤكد الجزء الأول منه، فيؤكده في الجملة بتأكيد أحد جزأيه.

قال: ولم يعتبر فيه التخصيص؛ لأن الغرض منه مجرد تفسير الفعل، لا بيان كيفية تعلقه بالمفعول[2].

أقول: فإن قيل: لا يكون المفسر حينئذ عين المفسر، قلنا: نعم، ولا محذور فيه، بل هو متحد معه نوعا، وإن خالفه شخصا. فالتفسير بحسب الاتحاد النوعي، والعطف بحسب التغاير الشخصي، لكن يبقى الكلام في فائدة عطف إحدى الرهبتين على الأخرى بحرف التعقيب[3]. فنقول: الفائدة التكرير واستيفاء أفراد الرهبة، كما يقال: «عليك بالطاعات الأفضل فالأفضل»، كأنه قيل: «خصوه برهبة عقيبها رهبة»، وحينئذ فقد يلاحظ التنزل في أفرادها رتبة، كما في المثال المذكور. وقد يلاحظ الترقي فيها رتبة، كأنه قيل: «فارهبوه رهبة أقوى وأعلى مرتبة من الأولى»، وقد ورد «الفاء» للتفاوت بين المعطوفات في المرتبة تنزلا وترقيا؛ كما ذكره **العلامة** في سورة **والصافات**[4]. إن كانت

---

(1) الفاتحة 1 / 5.

(2) قال التفتازاني: "وهذا معنى قول صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ [البقرة: 40] إنه من باب: زيدا رهبته، وهو أوكد في إفادة الاختصاص من ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ [الفاتحة: 5]. وقد صرح في المفتاح بأن الفاء للعطف على المحذوف، والتقدير: إياي ارهبوا فارهبون، وتتحقق المغايرة بأن في المعطوف عليه الاختصاص دون المعطوف **ولم يعتبر فيه التخصيص؛ لأن الغرض منه مجرد تفسير الفعل، لا بيان كيفية تعلقه بالمفعول**". المطول، ص: 373.

(3) مقصوده قوله تعالى: ﴿ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ [البقرة: 40].

(4) قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ۝ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ۝ فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكْرًا ۝ ﴾ [الصافات: 1 – 3] " فإن قلت: ما حكم الفاء إذا جاءت عاطفة في الصفات؟

=

«ثم» أدل وأشهر في ذلك منها. ولا يخفى أن الحمل على الترقي أنسب هاهنا، وإن ملاحظة الاختصاص في الثاني حينئذ أولى. ولا يلزم منه الاتحاد بين المعطوفين، بل يختلفان قوة وضعفا.

وقيل: «الفاء» جواب شرط محذوف، وتقدير الكلام: «مهما يكن من شيء فارهبوني»، ثم حذف الشرط مع أداته اعتمادا على قرينة المقام ودلالة «الفاء» على ذلك، وقدم المفعول عوضا عنه، مع كون تقديمه مفيدا لأمرين آخرين: الاختصاص، وصيرورة «الفاء» متوسطة في الكلام كما هو حقها. فصار الكلام هكذا: «وإياي فارهبوا»، ثم كرر الفعل تأكيدا وقصدا إلى التفسير؛ فصار هكذا: «وإياي فارهبوا ارهبوني»، فحذف الأول وجوبا؛ للقصد إلى جعل الثاني تفسيرا له، وأخر الفاء إلى المفسر ولم يحذف إذ؛ لا دلالة فيه على «الفاء»، مع كونها دالة على الشرط المحذوف. وعلى هذا القياس: ﴿ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝ وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ۝ ﴾ [1] ونظائرها، لكن العمل هاهنا أقل، وقد صرح **بعضهم** بأن كلمة: «أما» مقدرة في أمثال هذه المقامات.

=

قلت: إما أن تدل على ترتب معانيها في الوجود، كقوله:

يا لهف زيابة للحارث الـــ ـــصابح فالغانم الآيب

كأنه قيل: الذي صبح فغنم فآب.

وإما على ترتبها في التفاوت من بعض الوجوه، كقولك: خذ الأفضل فالأكمل، واعمل الأحسن فالأجمل.

وإما على ترتب موصوفاتها في ذلك، كقوله: رحم الله المحلقين فالمقصرين.

فعلى هذه القوانين الثلاثة ينساق أمر الفاء العاطفة في الصفات.

فإن قلت: فعلى أي هذه القوانين هي فيما أنت بصدده؟

قلت: إن وحدت الموصوف كانت للدلالة على ترتب الصفات في التفاضل، وإن ثلثته فهي للدلالة على ترتب الموصوفات فيه.

بيان ذلك: أنك إذا أجريت هذه الأوصاف على الملائكة وجعلتهم جامعين لها، فعطفها بالفاء يفيد ترتبا لها في الفضل: إما أن يكون الفضل للصف ثم للزجر ثم للتلاوة، وإما على العكس، وكذلك إن أردت العلماء وقواد الغزاة. وإن أجريت الصفة الأولى على طوائف والثانية والثالثة على أخر، فقد أفادت ترتب الموصوفات في الفضل، أعني: أن الطوائف الصافات ذوات فضل، والزاجرات أفضل، والتاليات أبهر فضلا، أو على العكس. وكذلك إذا أردت بالصافات: الطير، وبالزاجرات: كل ما يزجر عن معصية، وبالتاليات: كل نفس تتلو الذكر؛ فإن الموصوفات مختلفة". الكشاف، 4 /34.

(1) المدثر 74 / 3 - 5.

قال: ويظهر لك من هذا التحقيق أن مثل هذا التقديم ليس للتخصيص إلخ[1].

أقول: قد نقل عن الكشاف آنفا أن تقديم المفعول قد يكون عوضا عن الشرط المحذوف مع إفادته الاختصاص[2]. فلا يبعد أن يكون التقديم مع كونه معينا في إفادة اللزوم المقصود من الكلام، ومراعيا لحق «الفاء» في التوسط، وشاغلا لحيز ما التزم حذفه بغيره، مفيدا للاختصاص؛ إذ لا استحالة في اجتماع الفوائد الكثيرة. فعلى هذا لا يظهر من التحقيق المذكور، أن ليس التقديم هاهنا للتخصيص، بل يظهر ذلك من المقام لنبوه عنه.

ولعل مراده إن هذا التحقيق ظهر منه، أن للتقديم فوائد غير التخصيص، فإذا كان المقام نابيًا عنه فليحمل على تلك الفوائد؛ فلذلك التحقيق مدخل في عدم جعل التقدير للتخصيص. ويـــدل على أنه أراد ذلك قوله: (لظهور) [3] حيث لم يقل: ولظهور.

---

(1) المطول، ص: 374. قال التفتازاني: "...[وأما نحو: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ ﴾ [فصلت: 17] فهلا يفيد إلا التخصيص] وذلك لامتناع تقدير الفعل مقدما نحو: وأما فهديناهم ثمود لالتزامهم وجود فاصل بين أما والفاء، وتحقيق هذا المقام أن قولنا: أما زيد فقائم، أصله: مهما يكن من شيء فزيد قائم، بمعنى: أن يقع في الدنيا شيء يقع معه قيام زيد، فهذا جزم بوقوع قيام زيد ولزومه له؛ لأنه جعل لازما لوقوع شيء في الدنيا، وما دامت الدنيا فإنه يقع فيها شيء فحذف الملزوم الذي هو الشرط، أعني: يكن من شيء وأقيم مقامه ملزوم القيام، وهو زيد، وأبقى الفاء المؤذن بأن ما بعدها لازم لما قبلها؛ ليحصل الغرض من الكلي، أعني: لزوم القيام لزيد، وإلا فليس عذا موقع الفاء؛ لا موقعه صدر الجزاء فحصل التخفيف وإقامة الملزوم في قصد المتكلم، أعني: زيدا مقام الملزوم في كلامهم أعني: الشرط، وحصل من قيام جزء من الجزاء مقام الشرط ما هو المتعارف عندهم من أن حيز ما التزم حذفه ينبغي أن يشغل بشيء آخر. وحصل أيضا بقاء الفاء متوسطة في الكلام؛ ولذا يقدم على الفاء من أجزاء الجزاء المفعول والظرف، وغير ذلك من المعمولات مما يقصد لزوم ما بعد الفاء له، ولا يستنكر إعمال ما بعد الفاء فيما قبله وإن امتنع في غير هذا الموضع، لأن التقديم لأجل هذه الأغراض المهمة فيجوز لتحصيلها الفاء المانع، **ويظهر لك من هذا التحقيق أن مثل هذا التقديم ليس للتخصيص** لظهور أن ليس الغرض إنا هدينا ثمود دون غيرهم، ردا على من زعم الاشتراك أو انفراد الغير بالهداية، بل الغرض إثبات أصل الهداية لهم، ثم الإخبار عن سوء صنيعهم". المصدر نفسه، ص: 374 - 375.

(2) قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَإِيَّٰيَ فَٱعۡبُدُونِ ﴾ [العنكبوت: 56]: "... والتقدير: فإياي فاعبدوا: فاعبدون، فإن قلت: ما معنى الفاء في (فاعبدون) وتقديم المفعول؟ قلت: الفاء جواب شرط محذوف؛ لأن المعنى: إن أرضي واسعة فإن لم تخلصوا العبادة لي في أرض فأخلصوها لي في غيرها، ثم حذف الشرط وعوض من حذفه تقديم المفعول، مع إفادة تقديمه معنى الاختصاص والإخلاص". الكشاف، 3 / 461.

(3) المطول، ص: 374.

قال: فكان الأمر بالقراءة[1] أهم[2].

أقول: يعني: من الأمر باختصاص القراءة؛ إذ لا يناسب المقام[3]. فلا يرد ما يتوهم من كون غير اسم الله تعالى أهم منه.

قال: وهو مبني على أن تعلق ﴿ بِٱسْمِ رَبِّكَ ﴾ [4] بـــ: ﴿ ٱقْرَأْ ﴾ تعلق المفعولية ودخول الباء للدلالة على التكرير والدوام إلخ [5].

أقول: عبارة **المفتاح** هكذا: «فالوجه عندي أن يحمل اقرأ على معنى افعل القراءة وأوجدها على نحو ما تقدم في قولهم: فلان يعطي ويمنع في أحد الوجهين، غير معدى إلى مقروء[6] به، وأن يكون باسم ربك مفعول اقرأ الذي بعده»[7].

فنقول: القراءة تتعلق بذاتها بمقروء، وبواسطة حرف «الباء» بأمر يستعان به، أو يتلبس به حال القراءة، فكما يمكن قطع النظر عن التعلق الأول، يمكن قطعه عن التعلق الثاني.

فمعنى كلام **المفتاح**: أن «اقرأ» الأول قطع فيه النظر عن التعلق الثاني، أعني: تعلقه بالمقروء به، لا عن التعلق الأول، أعني: تعلقه بالمقروء؛ لأن قطع النظر عن المقروء لا اختصاص له بـــ «اقرأ» الأول ولا الثاني، بل هو فيهما ظاهر مكشوف. فقوله: «افعل القراءة وأوجدها»[8]، أي: مع قطع النظر عن التعلق بما يقرأ به، يدل على ذلك أنه قال: «غير معدى إلى مقروء به»[9]، ولم يقل: «إلى مقروء» . وأما قوله: «مفعول اقرأ الذي بعده»[10]، فبناء على أن المفعول يطلق على متعلقات الفعل بواسطة الحروف الجارة،

---

(1) مقصوده قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ﴾ [العلق: 1].

(2) قال التفتازاني: "[وأورد: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ﴾] فإنه قد قدم فيه الفعل، فلو كان التقديم مفيدا للاختصاص والاهتمام لوجب أن يؤخر الفعل، ويقدم باسم ربك، لأن كلام الله تعالى أحق برعاية ما يجب رعايته. [وأجيب بأن الأهم فيه القراءة] لأنها أول سورة نزلت، **فكان الأمر بالقراءة أهم**، كذا في الكشاف...". المطول، ص: 377.

(3) ينظر: الكشاف، 4 / 775، ومفتاح العلوم، صص: 341 - 342.

(4) العلق 96 / 1.

(5) المطول، ص: 377.

(6) في الحاشية: المقرو. والصواب ما جاء في المفتاح.

(7) مفتاح العلوم، ص: 342.

(8) المصدر نفسه، ص: 342.

(9) نفسه، ص: 342.

(10) نفسه، ص: 342.

وكذلك التعدية قد تطلق على معنى أعم، يتناول التعلق بغير المفعول به. وقوله: «على نحو ما تقدم»[1] تشبيه لقطع النظر عن التعلق بغير المفعول به، بقطع النظر عن التعلق به.

وعلى ما قررنا لك استقام الكلام واستبان المرام، من غير ابتناء على ما زعمه من أمر نادر، أعني: إدخال «الباء» في ما هو مفعول بغير واسطة، دلالة على التكرير والدوام، متمسكا بما ورد من قولهم: «أخذت بالخطام».

(1) نفسه، ص: 342.

الباب الخامس: القصر

تعريف القصر:

قال: وفي الاصطلاح تخصيص شيء بشيء بطريق معهود إلخ[1].

أقول: كأنه أراد به العطف وأخواته الثلاث، إما وحدها وإما مع ضمير الفصل، وتعريف المسند أيضا. وأما نحو قولك: «اختص القيام بزيد» و«زيد مقصور على القيام»، فلا يسمى قصرا اصطلاحا؛ وسنشير إلى ذلك عن قريب.

قال: وهو غير حقيقي، بل إضافي [2].

أقول: قد يطلق الحقيقي على ما يقابل الإضافي، فيقال مثلا: الصفة إما حقيقة، وإما إضافية. وقد يطلق على ما يقابل المجازي، فيقال: هذا معنى حقيقي، وذاك معنى مجازي.

والظاهر أن تخصيص الشيء بالشيء، على معنى أنه لا يتجاوزه إلى غيره أصلا، إنما يسمى قصرا وتخصيصا حقيقيا؛ لأنه حقيقة التخصيص المنافية للاشتراك؛ ولذلك يتبادر إلى هذا المعنى عند إطلاق التخصيص، وما في معناه.

وأما تخصيص الشيء بآخر على معنى: إنه لا يتجاوزه إلى بعض ما عداه، فهو معنى مجازي للتخصيص، غير مناف للاشتراك؛ ولذلك يحتاج في فهمه من لفظ التخصيص إلى قرينة، ويسمى تخصيصا غير حقيقي.

والشارح أخذ الحقيقي مقابلا للإضافي؛ ولذلك قال: (وهو غير حقيقي بل إضافي)، فورد عليه أن التخصيص مطلقا من قبيل الإضافات، فاحتاج إلى تعسف، وهو: أن المراد بالإضافي: ما يكون بالإضافة إلى بعض ما عدا المقصور عليه، وبالحقيقي: ما يكون بالإضافة إلى جميع ما عداه.

وكأنه إنما سماه إضافيا، نظرا إلى أن المختص بالشيء بالقياس إلى بعض ما عداه، يسمى خاصة إضافية؛ لاحتياجهم في التعبير عنه بالخاصة، إلى اعتبار الإضافة والنسبة في العبارة؛ فيكون قصره عليه أيضا إضافيا. إلا أن الإضافي بهذا المعنى إنما يقابله المطلق، أي: في العبارة، لا الحقيقي.

---

(1) المطول، ص: 381.

(2) قال التفتازاني: "وهو [حقيقي وغير حقيقي]؛ لأن تخصيص الشيء بالشيء إما أن يكون بحسب الحقيقة والأمر نفسه بأن لا يتجاوزه إلى غيره أصلا، وهو الحقيقي، أو بحسب الإضافة والنسبة إلى شيء آخر بأن لا يتجاوزه إليه، وهو غير حقيقي، بل إضافي؛ لأن تخصيصه بالمذكور ليس على الإطلاق، بل بالإضافة إلى معين آخر، كقولك: ما زيد إلا قائم، بمعنى أنه لا يتجاوز القيام إلى القعود، ونحوه لا بمعنى أنه لا يتجاوزه إلى صفة أخرى أصلا". المصدر نفسه، ص: 381.

أنواع القصر:

قال: نوعان قصر الموصوف على الصفة، وقصر الصفة على الموصوف[1].

أقول: وجه الانحصار فيهما، أن القصر إنما يتصور بين شيئين بينهما نسبة: فإما أن يكون قصرا للمنسوب إليه على المنسوب، وهو المراد بقصر الموصوف على الصفة.

وإما أن يكون قصرا للمنسوب على المنسوب إليه، وهو المراد بقصر الصفة على الموصوف.

قال: والمراد الصفة المعنوية التي هي معنى قائم بالغير[2].

أقول: الصفة بهذا المعنى يستعملها **المتكلمون** في مقابلة الذات، وبالمعنيين الآخرين يستعملها **النحويون** كالنعت في باب التوابع، والآخر في باب منع الصرف مقابلا للاسم.

قال: هو تابع يدل على ذات[3].

أقول: احترز به عن مثل: »حسنه» في قولك: «أعجبني زيد حسنه»؛ فإنه تابع يدل على معنى في ذات غير الشمول، ولا يدل على ذات. واحترز بغير الشمول عن: «كلهم» في قولك: «جاءني القوم كلهم».

قال: لتصادقهما على العلم في قولنا: «أعجبني هذا العلم»[4].

أقول: لقائل أن يقول: النعت بالتفسير المذكور هاهنا، لا يصدق على العلم، في: «أعجبني هذا العلم»؛ لأنه لا يدل على ذات، ومعنى فيها. وأما التفسير المشهور فقد

---

(1) قال التفتازاني: "[وكل منهما] أي: من الحقيقي وغير الحقيقي [نوعان: قصر الموصوف على الصفة، وقصر الصفة على الموصوف] والفرق بينهما واضح، فإن الموصوف في الأول لا يمتنع أن يشاركه غيره في الصفة؛ لأن معناه أن هذا الموصوف ليس له غير تلك الصفة يجوز أن تكون حاصلة لموصوف آخر، وفي الثاني تمتنع تلك المشاركة؛ لأن معناه أن تلك الصفة ليست إلا لذلك الموصوف، فكيف يصح أن يكون لغيره، لكن يجوز أن يكون لذلك الموصوف صفات أخر". نفسه، ص: 382.

(2) وتمام كلامه: "[لا النعت] النحوي، الذي **هو تابع يدل على ذات** ومعنى فيها غير الشمول، وبينهما عموم من وجه **لتصادقهما على العلم في قولنا: أعجبني هذا العلم**، وصدق الصفة المعنوية بدون النعت على العلم، في قولنا: العلم حسن، وصدقه بدونها على الرجل في قولنا: مررت بهذا الرجل، **وكذا بين النعت والصفة المعنوية التي فسروها** بما دل على ذات اعتبار معنى، هو المقصود عموم من وجه لتصادقهما في: جاءني رجل عالم، وصدقها بدونه في قولنا: العالم مكرم، وبالعكس في قولنا: جاءني هذا الرجل. ويجوز أن يكون المراد بالمعنوية هاهنا هذا المعنى، **والأول أنسب**". المطول، ص: 382.

(3) المصدر نفسه، ص: 382، ينظر، الهامش، رقم: 1، أعلاه.

(4) نفسه، ص: 382، ينظر، الهامش، رقم: 1، أعلاه.

أدرج فيه العلم ونظائره، بتأويل معروف.

قال: وكذا بين النعت والصفة المعنوية التي فسروها إلخ [1].

أقول: وأما النسبة بين معنيي المعنوية، فالظاهر هي المباينة؛ إذ المعنى الأول، هو: الأمر نفسه القائم بالغير، كـــ «العلم»، والمعنى الثاني هو: ذات ما، مع انتساب ذلك الأمر إليه كـــ «العالم».

قال: والأول أنسب [2].

أقول: وذلك؛ لأن إطلاق المعنوية عليه أكثر، وأيضا اعتبار المعنى الثاني يحوج إلى زيادة تكلف في شمول جميع الأمثلة.

قال: وقد يقصد به أي بالثاني[3].

أقول: رجوع الضمير المجرور إلى القسم الثاني من الحقيقي، كما اختاره أقرب وأنسب بحسب اللفظ والسياق، ورجوعه إلى الحقيقي مطلقا، أصح وأشمل بحسب المعنى والفائدة؛ لتناوله قسمي الحقيقي معا. وقصر الموصوف على الصفة قصرا حقيقيا مبالغة وادعاءا، موجود قطعا، بخلاف قصره عليها قصرا حقيقيا تحقيقيا، كما مر.

قال: والفرق بين القصر الغير الحقيقي والقصر الحقيقي، مبالغة وادعاء دقيق، فليتأمل[4].

أقول: وذلك؛ لأن قصر الموصوف على الصفة مثلا، إذا كان حقيقيا ادعائيا اعتبر في مفهومه سلب سائر الصفات عنه، ولا يشترط فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء المعتبرة في الإفراد، والقلب، والتعيين. وذلك السلب يقتضي عدم الاعتداد بسائر الصفات، وإذا كان غير حقيقي، اعتبر فيه سلب بعض ما عدا تلك الصفة عنه، ويشترط فيه اعتقاد المخاطب على أحد تلك الأنحاء، وليس فيه عدم الاعتداد بسائر الصفات. ويشتركان معا في جواز اتصاف الموصوف بصفات مغايرة للصفة، التي قصر الموصوف عليها؛ ولهذا الاشتراك دق الفرق بينهما.

قال: فإن المخاطب اعتقد اشتراكه في صفتين[5].

---

(1) نفسه، ص: 382، ينظر، الهامش، رقم: 1، أعلاه.

(2) نفسه، ص: 382، ينظر، الهامش، رقم: 1، أعلاه.

(3) وتمام كلامه: "[المـــبالغة لـــعدم الاعتداد بغير المذكور]كما يقصد بقولنا: ما في الدار إلا زيد، أن جمـــيع من في الدار ممن عدا زيدا في حكم المعدوم، ويكون هذا قصرا حقيقيا ادعائيا، لا قصرا غير حقيقي لفوات المقصود". المطول، ص: 383.

(4) المطول، ص: 383.

(5) قال التفتازاني: "ولفظة: "أو" للتنويع فلا ينافي التفسير، وقوله: دون أخرى، معناه: متجاوزا عن =

أقول: أراد به أنه اعتقد اشتراك صفتين فيه، ولو قيل: اشتراكه بين صفتين، لم يحتج إلى تأويل.

قال: فقد خرج عنه ما إذا اعتقد المخاطب[1]. أقول: أي: خرج عنه القصر الذي حصل إذا اعتقد، أو قصر حاصل إذا اعتقد على أن «ما» موصولة، أو موصوفة.

قال: وهذا مما لا يقع [2].

أقول: لأن المخاطب العاقل لا يعتقد اتصاف أمر بجميع الصفات، كيف وفي المعاني ما هي متقابلة يمتنع اجتماعها؟ فلا يتصور حينئذ تخصيص أمر بصفة، دون سائر الصفات. وإذا لم يكن هذا التخصيص واقعا، لم يلزم صدق الحد الذي ذكره **المصنف** إذا أريد به المعنى الأخير[3]، على أمر موجود خارج عن المحدود، وكذا الكلام في البواقي.

فإن تخصيص صفة بأمر، دون سائر الأمور يقتضي أن يعتقد المخاطب اشتراكها بين جميع الأمور، وهذا مما لا يقع في الصفات المعتبرة عرفا، فلا يكون تخصيص صفة بأمر دون سائر الأمور واقعا، فلا يلزم صدق الحد على أمر موجود خارج عن المحدود، وقس على ذلك ما عداه.

وحاصل هذا القول: إنا نختار أن **المصنف** أراد بقوله: «دون أخرى» و«دون آخر»[4]، ما هو أعم من الواحد، والاثنين، والجمع. ولا نسلم أنه يدخل في تفسيره

صفة أخرى، فإن المخاطب اعتقد اشتراكه في صفتين، والمتكلم يخصصه بإحـــداهما ويتجاوز الأخرى، ومعنى: دون في الأصل أدنى مكان من الشيء، يقال: هذا دون ذاك، إذا كان أحط منه قليلا، ثم استعير للتفاوت في الأحوال والرتب، فقيل: زيد دون عمرو في الشرف، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد، وتخطي حكم إلى حكم". المصدر نفسه، ص: 383.

(1) قال التفتازاني: "ولقائل أن يقول: إن قوله دون الأخرى، ودون آخر إن أراد به دون صفة واحدة أخرى، ودون أمر واحد آخر فقد خرج عنه ما إذا اعتقد المخاطب اتصاف أمر بأكثر من صفتين أو ثبوت صفة لأكثر من أمرين، نحو قولنا: ما زيد إلا كاتب، لمن اعتقده كاتبا وشاعرا ومنجما، وقولنا: ما شاعر إلا زيد لمن اعتقد اشتراك زيد وعمرو وبكر في الشاعرية، وغير ذلك. وإن أراد به أعم من الواحد والاثنين والجمع، فقد دخل القصر الحقيقي في هذا التفسير؛ لأنه تخصيص أمر صفة دون سائر الصفات، أو تخصيص صفة بأمر دون سائر الأمور، وكذا الكلام على قوله: مكان أخرى، ومكان آخر". نفسه، ص: 384.

(2) قال التفتازاني: "فإن قلت: تخصيص أمر بصفة دون سائر الصفات يقتضي أن يعتقد المخاطب اتصافه بجميع الصفات؛ لأن القصر يقتضي أن يعتقد المخاطب ثبوت ما نفاه المتكلم قطعا أو احتمالا، وهذا مما لا يقع وكذا في البواقي". المطول، ص: 384.

(3) الإيضاح، صص: 213 - 214.

(4) المصدر نفسه، ص: 213.

حينئذ، القصر الحقيقي قوله: لأنه تخصيص أمر بصفة دون سائر الصفات أو تخصيص صفة بأمر دون سائر الأمور[1]. قلنا: التخصيص بالمعنى الذي ذكرتموه غير واقع؛ لابتنائه على ما لا يوجد أصلا، وفيه بحث:

لأن تخصيص أمر بصفة دون سائر الصفات، معناه: أن يثبت المتكلم تلك الصفة لذلك الأمر، ويتجاوز سائرها بأن ينفيها عنه، وهذا المعنى موجود في قصر الموصوف على الصفة إذا كان حقيقيا، وهو موجود قطعا إذا كان ادعائيا. وكذلك تخصيص صفة بأمر دون سائر الأمور، معناه: أن يثبت المتكلم تلك الصفة لذلك الأمر، ويتجاوز سائر الأمور بأن ينفي تلك الصفة عنه، وهذا المعنى موجود في قصر الصفة على الموصوف إذا كان حقيقيا تحقيقيا، أو ادعائيا، وكلاهما موجودان. فإنكار وقوع التخصيص بذلك المعنى المذكور، إنكار للقصر الحقيقي فيكون باطلا قطعا. فالأولى أن يورد هذا السؤال ابتداء شبهة، على القصر الحقيقي، ثم يجاب عنه بما ذكره.

قال: ويمكن أن يجاب عنه[2].

أقول: إنما قال: (يمكن)؛ لأنه خلاف الظاهر، إذ المتبادر إلى الفهم أنه تعريف يبتنى عليه ذلك التقسيم، كما هو اللائق بنظائر هذه المقامات.

طرق القصر:

قال: ألا ترى أنه ليس معنى: «جاءني زيد لا عمرو»، أنه لم يكن من «عمرو مجيء» مثل ما كان من «زيد»[3].

أقول: لأنه إذا قصد هذا المعنى، كان الأنسب أن يورد في الكلام ما يكون ظاهرا في القصد إلى قطع الشركة، كالتقييد بوحده وما يؤدي مؤداه. وأما قولك: «جاءني زيد لا

---

(1) نفسه، ص: 213.

(2) قال التفتازاني: "قلت: هذا الاقتضاء مختص بالقصر الغير الحقيقي، ألا ترى أنهم اتفقوا على صحة ما في الدار إلا زيد، قصرا حقيقيا مع أنه ليس ردا على من اعتقد أن جميع الناس في الدار. ويمكن أن يجاب بأن المراد هو الثاني، وهذا المعنى مشترك بين الحقيقي وغير الحقيقي؛ لكنه خصصه بغير الحقيقي؛ لأنه ليس بصدد التعريف، بل غرضه من هذا الكلام أن يفرغ عليه التقسيم إلى قصر الإفراد والقلب والتعيين، وهذا التقسيم لا يجري في القصر الحقيقي، إذ العاقل لا يعتقد اتصاف أمر بجميع الصفات، ولا اتصافه بجميع الصفات غير صفة واحدة، ولا يردده أيضا بين ذلك، وكذا اشتراك صفة بين جميع الأمور" المطول، ص: 384.

(3) وتمام كلامه: "حتى كأنه عكس قولك: جاءني زيد وعمرو، بل المعنى أن الجائي هو زيد لا عمرو، فهو كلام مع من غلط فزعم أن الجائي عمرو لا زيد لا من اعتقد أنهما جائيان" المطول، ص: 389.

عمرو»؛ فإنه ظاهر في نفي ما يقابله صريحا، وهو عكسه، لا إثبات الاشتراك في «المجيء»، كما يشهد به الذوق السليم.

ولا يبعد أن يقال: إن طريق النفي والاستثناء ظاهر في قصر الإفراد، فإنك إذا قلت: «ما جاءني إلا زيد»، كان المعنى: «ما جاءني أحد إلا زيد»، فإن أجري على عمومه كان قصرا حقيقيا، لا يتصور فيه الإفراد والقلب، والتعيين. وإن خصص بالذين وقع فيهم النزاع، كان معناه: «ما جاءني أحد من هؤلاء إلا زيد»، ويتبادر منه إلى الفهم، إفراد «زيد» من بينهم بهذا الحكم، أعني: «المجيء».

قال: وهذا المعنى قائم بعينه في «إنما» فإذا قلت: «إنما جاءني زيد» لم تكن إلخ[1].

أقول: هذا الكلام، أعني قولك: «إنما جاءني زيد»، يفيد انحصار «المجيء» في «زيد»، فإن كان بمعنى قولك: «إن الجائي زيد لا غيره»، فقد رجع إلى معنى طريق العطف بـــ: «لا»، وكان ظاهرا في قصر القلب كما تحققته. وإن كان بمعنى قولك: «ما جاءني إلا زيد»، فالأقرب ظهوره في قصر الإفراد؛ لما عرفته في طريق النفي والاستثناء، وكلام الشيخ مبني على الأول[2]، فتأمل.

قال: وفي هذا الكلام إشارة إلى أن «ما» في: «إنما» ليست هي النافية[3].

أقول: يعني أن في ذكر التضمن إشارة إلى ذلك؛ لأن المناسب على ذلك التقدير، أن يقال: لكونه بمعنى «ما» و«إلا».

قال: وذلك لأن «إن» لا تدخل إلا على الاسم، و«ما» النافية لا تنفي إلا ما دخلت عليه بإجماع النحاة[4].

أقول: وأيضا يلزم على ما ذكره اجتماع حرفي الإثبات والنفي معا، واجتماع ما لهما صدر الكلام، وتجويز إعمال «إن» إذا لم يكف عن العمل، فإن قيل: الفصل مانع من

---

(1) وتمام كلامه: "تنفي أن يكون قد جاء مع زيد غيره، بل تنفي المجيء الذي أثبته لزيد عن عمرو، فهو كلام مع من زعم أن الجائي عمرو، لا من زعم أن زيدا وعمروا جائيان" المطول، ص: 389.

(2) مفتاح العلوم، ص: 401.

(3) قال التفتازاني: "وإنما كان إنما مفيدا للقصر لتضمنه معنى: ما وإلا **وفي هذا الكلام إشارة إلى أن ما في إنما ليست هي النافية** على ما توهمه بعض الأصوليين؛ حيث استدلوا على إفادته القصر بأن إن للإثبات وما للنفي، ولا يجوز أن يكونا لإثبات ما بعده ونفيه، بل يجب أن يكونا لإثبات ما بعده ونفي ما سواه، أوعلى العكس"المطول، ص: 390.

(4) قال التفتازاني: "والثاني باطل بالإجماع فتعين الأول وهو معنى القصر؛ **وذلك لأن « إن » لا تدخل إلا على الاسم، و« ما » النافية لا تنفي إلا ما دخلت عليه بإجماع النحاة** المصدر نفسه، ص: 390.

إعمالها، قلنا: إن صح ذلك، فما المانع من إعمال حرف النفي؟ فيجوز «إنما زيد قائما» على لغة بني تميم.

وقد يندفع هذا بانتقاض النفي بمعنى: «إلا»، وربما يقال: ما ذكره **الأصوليون** لم يريدوا به أن كل واحد من الحرفين، أعني: «إن» و«ما» باق حال التركيب على معناه الأصلي؛ ليتجه ما ذكرتموه. بل هو بيان مناسبة لتضمن «إنما» معنى النفي والإثبات، بأن المفردين لما كان أحدهما حال الانفراد بمعنى: الإثبات، هو الآخر بمعنى النفي، ناسب ذلك أن يتضمن المركب منهما معنى النفي والإثبات معا. وهذه المناسبة أقوى مما نقلت عن **علي بن عيسى الربعي**(1) كما لا يخفى.

قال: وأما في قصر التعيين فالصواب أيضا كونه لأحدهما إلخ (2).

أقول: إن المتردد بين «قيام زيد وعمرو» مثلا، يحكم بثبوت «القيام» لأحدهما، وهو صواب. وأما تجويزه كلا منهما:

فإن كان عبارة عن تردده وتشككه فيهما، فذلك ليس حكما حتى يوصف بالصواب أو الخطأ، بل الشك مناف للحكم؛ لأنه يقتضي رجحان أحد الطرفين المنافي للتشكك.

وإن كان عبارة عن حكمه، بأن كل واحد منهما جائز الوقوع، مساو للآخر في جواز الوقوع وإمكانه، فلا شك أنه حكم؛ لكنه صواب قطعا، وإن كان عبارة عن حكمه بتساويهما في الوقوع؛ فظاهر أن المتردد خال عن هذا الحكم ضرورة أنه يعلم أن الواقع أحدهما متعينا في نفسه، لكنه اشتبه عليه ذلك المتعين من حيث تعينه؛ كيف ولو حكم بتساويهما في الوقوع لكان حاكما بوقوعهما معا، أو بعدم وقوعهما معا.

فالقول بأن المخاطب في قصر التعيين، حاكم حكما مشوبا بصواب وخطأ، خطأ، بل هو حاكم حكما صوابا، ومتردد بين أمرين: أحدهما واقع، والآخر على خلافه. والمقصود بالقصر تقرير صوابه، ودفع تردده بتعيين ما هو الواقع.

قال: ودلالة الثلاثة الباقية بالوضع (3).

---

(1) هو علي بن عيسى بن فرج بن صالح الربعي النحوي، أخذ عن أبي سعيد السيرافي ثم لازم أبا علي الفارسي مدة طويلة، وتوفي في شيراز سنة: 420هـ. ينظر في ترجمته: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 2 / 118.

(2) قال التفتازاني: "وأما في قصر القلب فالصواب كون الموصوف على أحد الوصفين أو كون الوصف لأحد الموصوفين والخطأ تعيينه. **وأما في قصر التعيين فالصواب أيضا كونه لأحدهما** والخطأ تجويز كل من هما على التساوي" المطول، ص: 393.

(3) وتمام كلامه: "لأن الواضع وضع لا وبل والنفي والاستثناء وإنما لمعان تفيد القصر". المطول، ص: 393.

أقول: هذه الثلاثة وإن دلت بالوضع على القصر، إلا أن أحواله من كونه: إفرادا، أو قلبا، أو تعيينا؛ إنما تستفاد منها بمعونة المقام،وهي المقصودة في هذا الفن دون ما استفيد منها بمجرد الوضع.

قال: وكان الأحسن أن يصرح المصنف أيضا بقوله: من كلمات النفي إلخ [1].

أقول: إنما قال: (وكان الأحسن) دون أن يقول: «وكان الصواب»؛ بناء على أن المتبادر إلى الفهم من إطلاق المنفي، ما هو منفي نفيا صريحا، وذلك بكلمات النفي. فما ذكره **المصنف** حسن[2]، إلا أن الأحسن أن يصرح بها.

قال: والتمثيل بنحو: «زيدا ضربت لا عمروا» أحسن [3].

أقول: لاحتمال أن يقال: «وهو يأتيني»، من باب التقوي دون التخصيص، فلا يكون هناك إلا طريق العطف فقط. إلا أن هذا الاحتمال مرجوح؛ لأن قوله: «لا عمرو»، يدل على أن المقام مقام التخصيص، فكان التمثيل به حسنا، إلا أن التمثيل بما ليس فيه احتمال أحسن.

---

(1) قال التفتازاني: "فإن قلت: ما فائدة قوله: بغيرها، وكأنه يجوز كون منفيها منفيا قبلها بلا العاطفة الأخرى؟ قلت: المراد به غيرها من كلمات النفي على ما صرح به في المفتاح، وفائدته الاحتراز عن أن يكون منفيا بفحوى الكلام أو علم السامع أو المتكلم أو بشيء من الأفعال الدالة على النفي، مثل امتنع وأبى وكف وغير ذلك مما لا يعد من كلمات النفي، فإنه لا امتناع في ذلك **وكان الأحسن أن يصرح المصنف أيضا بقوله: من كلمات النفي** وأما ما ذكرت من الوهم فهو مرتفع بالتأمل، في قولنا: دأب الرجل الكريم أن لا يؤذي غيره فإن المفهوم منه أن لا يؤذي غيره سواء كان ذلك الغير كريما أو غير كريم؛ لأن الضمير لذلك الشخص" المصدر نفسه، ص: 395.

(2) قال القزويني: "وهذه الطرق تختلف من وجوه: الأول: أن دلالة الثلاثة الأولى بالوضع دون الرابع. **الثاني**: أن الأصل في الأول أن يدل على المثبت والمنفي جميعا بالنص؛ فلا يترك ذلك إلا كراهة الإطناب في مقام الاختصار، كما إذا قيل: زيد يعلم النحو، والتصريف، والعروض، والقوافي أو زيد يعلم النحو، وعمرو، وبكر، وخالد، فتقول فيهما زيد يعلم النحو لا غير وفي معناه ليس إلا أي لا غير النحو، ولا غير زيد، وأما الثلاثة الباقية فتدل بالنص على المثبت دون المنفي. **الثالث**: أن المنفي لا يجامع الثاني؛ لأن شرط المنفي بـــ لا أن لا يكون منفيا قبلها بغيرها، ويجامع الآخرين؛ فيقال: إنما زيد كاتب لا شاعر وهو يأتيني لا عمرو ولأن النفي فيهما غير مصرح به، كما يقال: امتنع زيد عن المجيء لا عمرو " الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 217 -218.

(3) وتمام كلامه: "لأن النفي فيهما أي: في الأخيرين غير مصرح به بخلاف النفي، والاستثناء فإنه وإن لم يكن المنفي فيه مصرحا به، لكن النفي مصرح به لوجود كلمة النفي، وإذا لم يكن الأخيران صريحين في النفي فلا بد وأن يكونا صريحين في الإيجاب؛ فيكون لا نفيا لذلك المعنى الموجب فلا يلزم خروجها عن وضعها ..." المطول، ص: 395.

قال: شرط مجامعته الثالث أن لا يكون الوصف مختصا بالموصوف[1].

أقول: هذا في قصر الصفة على الموصوف، وقد يقاس عليه قصر الموصوف على الصفة، فيقال: شرط مجامعته النفي بلا العاطفة بطريق «إنما» أن لا يكون الموصوف في نفسه مختصا بتلك الصفة. فلا يجوز، أو لا يحسن أن يقال: «إنما المتقي من يسلك مناهج السنة لا طرائق البدعة».

قال: من الأحكام التي يجهلها المخاطب وينكرها[2].

أقول: ففي قصر القلب، يكون الجهل والإنكار في كل واحد من النفي والإثبات، وفي قصر الإفراد يكونان معا في النفي فقط. وأما قصر التعيين ففيه الجهل في الإثبات والنفي معا، وليس هناك إنكار أصلا.

تنزيل المعلوم منزلة المجهول:

قال: فيستعمل له الثاني إفرادا[3] نحو: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ [4].

أقول: قال صاحب **الكشاف**: «والمعنى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ﴾ فسيخلو كما خلوا وكما أن أتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم فعليكم أن تتمسكوا بدينه بعد خلوه لأن الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة وإلزام الحجة لا

---

(1) قال التفتازاني: "اللهم إلا أن يقال: إن التصريح بالاستثناء مشعر بأن النفي الضمني أيضا في حكم المصرح به، أي: من يرد زيد إلا القيام، وما تركت القراءة إلا يوم الجمعة فيمتنع ثم قال السكاكي: **شرط مجامعته أي: النفي بلا العاطف للثالث أي إنما أن لا يكون الوصف في نفسه مختصا بالموصوف** لعدم الفائدة في ذلك عند الاختصاص" المصدر نفسه، ص: 396.

(2) قال التفتازاني: "وأصل الثاني أن يكون ما استعمل له مما يجهله المخاطب، وينكره بخلاف الثالث، أي: الوجه الرابع من وجوه الاختلاف أن أصل النفي والاستثناء أن يكون الحكم الذي استعمل هو له **من الأحكام التي يجهلها المخاطب وينكرها** بخلاف إنما فإن أصله أن يكون الحكم المستعمل هو فيه مما يعلمه المخاطب ولا ينكره، كذا في الإيضاح" المطول، ص: 397.

(3) قال التفتازاني: "وقد ينزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب **فيستعمل له أي: لذلك المعلوم الثاني أي: النفي والاستثناء إفرادا أي: حال كونه قصر إفراد نحو:** ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ أي: مقصور على الرسالة لا يتعداها إلى التبرؤ من الهلاك فالمخاطبون وهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين عالمون بكونه عليه السلام مقصورا على الرسالة غير جامع بين الرسالة والتبرؤ من الهلاك، لكنهم لما كانوا يعدون هلاكه أمرا عظيما نزل استعظامهم هلاكه منزلة إنكارهم إياه أي: الهلاك فاستعمل له النفي والاستثناء، والاعتبار المناسب هو الإشعار بعظم هذا الأمر في نفوسهم وشدة حرصهم على بقاء النبي صلى الله عليه وسلم فيما بينهم حتى كأنهم لا يخطرون هلاكه بالبال" المصدر نفسه، ص: 397.

(4) آل عمران 3 / 144.

وجوده بين أظهر قومه»[1]. قيل في تقريره: إشعار بأن معتمد القصر هو الوصف، أعني: قد خلت وأنهم لم يجعلوا محمدا عليه السلام أسوة من قبله من الرسل، في بقاء دينه ووجوب التمسك به بعد خلوه؛ فالقصر قلبي وفيه طرف من الإنكار[2]، وقد كمل بما رتب عليه من الجملة الشرطية، أعني قوله تعالى: ﴿ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ ﴾[3].

قال: لاعتقاد القائلين أن الرسول لا يكون بشرا مع إصرار المخاطبين على دعوى الرسالة[4].

أقول: فالمنشأ في تنزيل المخاطب منزلة المنكر في هذا القول، هو حال المخاطب مع حال المخاطب، وفي المثال السابق حال المخاطب فقط.

قال: لكن حمله صاحب **المفتاح** على أنه قصر إفراد[5] يعني الذي سماه **المصنف** قصر تعيين[6] بناء على نكتة، إلى قوله: عند السامعين [7].

---

(1) الكشاف، 1 / 423.

(2) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 2 / 98، وإرشاد العقل السليم، 1 / 423 – 424.

(3) آل عمران 3 / 144.

(4) قال التفتازاني: "أو قلبا عطف على قوله: إفرادا أي: أو يستعمل له الثاني حال كونه قصر قلب، نحو: ﴿ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴾ [إبراهيم: 10] فإن المخاطبين بهذا الكلام، وهم الرسل لم يكونوا جاهلين بكونهم بشرا ولا منكرين لذلك، لكنهم نزلوا منزلة المنكرين **لاعتقاد القائلين أن الرسول لا يكون بشرا مع إصرار المخاطبين على دعوى الرسالة** أي: لأن الكفار القائلين بهذا القول، أعني: إن أنتم إلا بشر كانوا يعتقدون أن البشرية تنافي الرسالة في الواقع، وإن كان هذا الاعتقاد خطأ منهم، والرسل المخاطبون كانوا يدعون أحد الوصفين – أعني الرسالة – فنزلهم الكفار منزلة المنكرين للوصف الآخر– أعني البشرية – بناء على ما اعتقدوا من التنافي بين الوصفين، فقلبوا هذا الحكم وعكسوه، وقالوا: إن أنتم إلا بشر مثلنا، أي: أنتم مقصورون على البشرية ليس لكم وصف الرسالة التي تدعونها، ولما كان هاهنا مظنة سؤال وهو أن القائلين قد ادعوا التنافي بين البشرية والرسالة وأن المخاطبين مقصورون على البشرية، والمخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصورين على البشرية، حيث قالوا: إن نحن إلا بشر مثلكم، فكأنهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم ..." المطول، ص: 398.

(5) مفتاح العلوم، ص: 401.

(6) الإيضاح، ص: 215.

(7) قال التفتازاني: "... فقوله: ﴿ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ﴾ قصر قلب على ما قررناه الآن، وأما قوله: ﴿ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴾ فالظاهر أنه أيضا قصر قلب، لأن المخاطبين وهم الرسل يعتقدون أنهم صادقون قطعا، وينكرون كونهم كاذبين، **لكن حمله صاحب المفتاح على أنه قصر تهيين بناء على نكتة،**
=

أقول: لا يخفى أن قطع الرسل لكونهم صادقين[1] معناه: أنهم قاطعون بكونهم صادقين في نفس الأمر، لا بكونهم صادقين عند الكفار. فإذا أريد أن ينبهوا على أن قطعهم بصدقهم مما لا ينبغي، وأن غاية أمرهم أن يترددوا بين الصدق والكذب، كان معناه: لا ينبغي منكم قطعكم بكونكم صادقين في نفس الأمر، بل غاية ما ينبغي لكم في شأنكم، أن تكونوا مترددين بين كونكم صادقين في نفس الأمر، أو كاذبين فيه. وحينئذ لا يصح أن يشبه حالهم هذه، بظاهر حال المدعي؛ إذ ليس ظاهر حاله أن يتردد في صدقه وكذبه بحسب نفس الأمر، وإن أريد بظاهر حاله: تردده في كونه صادقا عند السامع، أو كاذبا عنده كما يشعر به قوله: (عند السامعين). كان معنى الكلام: ينبغي لكم أن تترددوا في صدقكم وكذبكم بحسب نفس الأمر، كما يتردد المدعي في صدقه وكذبه عند السامع. فيصير المعنى: ركيكا ونظام الكلام منفكا؛ إذ المقصود أنكم تدعون فينبغي أن تقتصروا على ما هو ظاهر حال المدعي.

واعلم أن عبارة **السكاكي** هكذا: «فالمراد: لستم في دعواكم للرسالة عندنا بين الصدق والكذب، كما يكون ظاهر حال المدعي إذا ادعى، بل أنتم عندنا مقصورون على الكذب، لا تتجاوزونه إلى حق كما تدعونه»[2]. فقوله: «عندنا ليس ظرفا للدعوى»؛ إذ لا طائل فيه، وإذا جعل معمولا للخبر، كان التردد منسوبا إلى المتكلم، أي: لستم عندنا كائنين بين الصدق والكذب، والمعنى: لسنا مترددين بين كونكم صادقين وكاذبين، بل نحن جازمون بأنكم كاذبون. وحينئذ يتضح التشبيه بظاهر حال المدعي؛ لأن ظاهر حاله أن يتردد السامع في صدقه وكذبه، وينطبق على هذا المعنى غاية الانطباق، قوله: «بل أنتم عندنا مقصورون على الكذب» إلى آخره.

فالظاهر من عبارة **المفتاح** ما ذكره بعضهم، من أنه إنما جعله قصر إفراد، بناء على أن المتكلم إذا اعتقد أن المخاطب اعتقد تردده، كان له أن يسلك معه طريق القصر؛ فالكفار اعتقدوا أن الرسل اعتقدوا كونهم عند الكفار دائرين بين الصدق والكذب كما

=

وعي أن الكفار ترى المخاطبين وتنبههم على أن قطعهم بكونهم صادقين مما لا ينبغي أن يصدر عن العاقل البتة، بل غاية أمرهم أن يكونوا مترددين بين الصدق والكذب، كما هو ظاهر حال المدعي عند السامعين فقصروهم على الكذب قصر تعيين". المطول، ص: 399.

(1) مقصوده قوله تعالى: ﴿ مَآ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَكۡذِبُونَ ﴾ [يس: 15].

(2) مفتاح العلوم، ص: 401.

هو ظاهر حال المدعي، من أن يعتقد كونه دائرا بين الصدق والكذب عند السامع، فقصروهم على معنى لستم دائرين عندنا بين الصدق والكذب، ولسنا مترددين في ذلك، بل أنتم عندنا مقصورون على الكذب.

ولك أن تقول: جعله قصر إفراد بناء على أن الرسل، مترددون في أنهم صادقون عند الكفار، أو كاذبون عندهم كما هو ظاهر حال المدعي، من كونه مترددا بين كونه صادقا أو كاذبا عند السامعين. وعلى هذا يكون قوله: «عندنا» معمولا بحسب المعنى للصدق والكذب، ويكون التشبيه ظاهرا. وكذلك يكون «عندنا» في قوله: «بل أنتم عندنا مقصورون على الكذب» معمولا للكذب بحسب المعنى، كأنهم قالوا للرسل: لا ترددوا بين كونكم صادقين وكاذبين عندنا، بل اجزموا بأنكم كاذبون عندنا؛ وهذا الوجه مع كونه مخالفا لظاهر عبارته، أقرب إليه مما ذكره الشارح.

قصر الفاعل على المفعول:

قال: ومعنى قصر الفاعل على المفعول مثلا قصر الفعل المسند إلى الفاعل على المفعول إلخ[1].

أقول: أي من حيث هو مفهوم متعلق بالمفعول؛ ليكون صفة له، مثلا ففي قولك: «ما ضرب زيد إلا عمروا»، قصر «ضرب زيد» على: «عمرو»، بمعنى: أن مفهوم الكون «مضروبا لزيد»، صفة مقصورة على «عمرو»، هذا إذا حمل على أنه قصر حقيقي. وأما إذا حمل على أنه قصر غير حقيقي، أي: «ضرب زيد عَمرًا ولم يضرب بكرا أو خالدا»، فيجري فيه ما ذكر.

ويجوز أيضا أن يقال: معنـــاه: «إن زيدا» مقصور على كونه «ضاربا لعمرو»، ولا يتعداه إلى كونه «ضاربا لبكر»، فيكون من قصر الموصوف على الصفة، كأنه قيل: «ما زيد إلا ضرب عَمرًا»، وهذا معنى صحيح، إلا أنه يلزم حينئذ الفصل بين الصفة والمقصور عليها وبين قيدها، ويلزم أيضا كون المقصور عليه مقدما على كلمة «إلا»، وإن كان قيده متأخرا عنها.

قال: وعلى هذا قياس البواقي[2].

أقول: يعني: إذا حقق معنى القصر في الأمثلة الباقية رجع إلى أحـــد القصرين،

(1) وتمام كلامه: "وعلى هذا قياس البواقي فيرجع في التحقيق إلى قصر الصفة على الموصوف، أو قصر الموصوف على صفة، ويكون حقيقيا وغير حقيقي إفرادا أو قلبا أو تعيينا كما مر، ولا يخفى اعتبار ذلك". المطول، ص: 401.

(2) المصدر نفسه، ص: 401، ينظر الهامش أعلاه.

فنحو: «ما جاءني زيد إلا راكبا»، من قصر الموصوف على الصفة؛ إذ معناه المتبادر: أن زيدا في زمان المجيء لم يكن إلا على صفة الركوب، ونحو: «ما جاءني راكبا إلا زيد»، من قصر الصفة على الموصوف؛ لأن معناه الظاهر: أن صفة المجيء على هيأة الركوب لم تثبت إلا «لزيد»، وربما أمكن في مثال واحد حمله على كل واحد من القصرين، وأمكن في حمله على أحدهما تأويلان، وعلى التقديرين فالمختار ما هو الظاهر، فقوله[1]:

لا أشتهي يا قوم إلا كارها باب الأمير ولا دفاع الحاجب

محمول على أنه قصر فيه الشاعر نفسه، في زمان اشتهائه «باب الأمير» على صفة «الكراهية له»، فهو من صفة الموصوف على الصفة. ويمكن أن يقال: قصر فيه «اشتهاءه باب الأمير» عليه موصوفا «بالكراهية له»، لا يتعداه إليه موصوفا بصفة الإرادة له، فهو من قصر الصفة على الموصوف. ويمكن أن يقال: قصر «اشتهاءه الباب» على أنه مجتمع مع «كراهية له» دون إرادته إياه، فهو من قصر الموصوف على الصفة.

ثم «اشتهاء» الشيء إن لم يكن مستلزما لإرادته، لم يناف كراهيته؛ فجاز أن يكون الشيء «مشتهى مكروها» : كاللذات المحرمة عند الزهاد. كما جاز أن يكون الشيء منفورا عنه: كشرب الأدوية المرة عند المرضى.

فإن قيل: «الاشتهاء» يستلزم الإرادة، فالجمع بينه وبين «الكراهية» باختلاف الجهة، «فيشتهي» الدخول على «الأمير»؛ لما فيه من التقرب إليه، ويكرهه لما فيه من المذلة ودفاع الحاجب، فبالحقيقة «المشتهى» هو التقرب، و«المكروه» تلك المذلة.

قال: أي: ما أيس الشيطان من بني آدم غير النساء[2] إلا عازما على إتيانهم من قبلهن[3].

أقول: أي: ما أيس الشيطان من جميع جهات الغرور والإضلال، غير جهة النساء

---

(1) الشعر لموسى بن جابر الحنفي، ينظر: شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي، ص: 363.

(2) وفي الحديث: "وما أيس الشيطان من بني آدم إلا أتاهم من قبل النساء".

(3) قال التفتازاني: "واعلم أنه قد يقع بعد إلا في الاستثناء المفرغ الجملة، وهي إما خبر مبتدأ، نحو: ما زيد إلا يقوم، أو صفة، نحو: ما جاءني منهم رجل إلا يقوم، أو لا يقعد، أوحال نحو: ما جاءني زيد إلا يضحك، وكثيرا ما يقع الحال بعد إلا ماضيا مجردا عن قد والواو، نحو: ما أتيته إلا أتاني. وفي الحديث: وما أيس الشيطان من بني آدم إلا أتاهم من قبل النساء" وذلك لأنه قصد لزوم تعقيب مضمون ما بعد إلا لما قبلها فأشبه الشرط والجزاء، وهذا الحال مما لا يقارن مضمونه بمضمون عامله إلا على تأويل العزم. والتقدير: أي: **ما أيس الشيطان من بني آدم غير النساء إلا عازما على إتيانهم من قبلهن**، كقولهم: خرج الأمير معه صقر صائدا به غدا، جعل المعزوم عليه المجزوم به كالواقع الحاصل". المطول، ص: 404.

على حال من الأحوال، إلا عازما؛ فدل على أن هذه الجهة أشد حبائله وأقواها، حيث يؤخر حتى إذا أيس من جميع ما عداها تمسك بها، وأما أنه هل ييأس من هذه الجهة أيضا أولا؟ فلا دلالة في الكلام عليه.

وقيل: إن الجملة بعد «إلا» صفة ظرف محذوف، أي: ما أيس حينا إلا موصوفا بأنه أتاهم فيه من قبل النساء، والحاصل أنه كلما أيس أتاهم من قبلهن. ولما استدعى المقام استعظام هذه الحبالة، دل على أن الإتيان من قبلهن؛ لإزالة «اليأس»، ولا حاجة إلى تأويل الإتيان بالعزم عليه، ولا إلى تقييد «اليأس» بغير النساء.

فإن قيل: لا معنى للإتيان من هذه الجهة، بعد «اليأس» منها ومن غيرها، أجيب: بأن المعاودة إليها بعد «اليأس» من نفعها ونفع غيرها، تدل على أنها أقوى الوسائل، وعلى أنها «لا ييأس» منها بالكلية كما من غيرها، وهذا القول أكثر مبالغة، وأحسن طباقا لما قصد بالحديث.

الباب السادس: الإنشاء

تعريف:

قال: وأراد بها معانيها المصدرية، لا الكلام المشتمل عليها بقرينة قوله: واللفظ الموضوع له كذا إلخ.

أقول: إذا قلنا: «ليت زيدا قائم»، فقد دللنا على نسبة «القيام» إلى «زيد» في النفس، وعلى هيأة نفسانية متعلقة بتلك النسبة، على وجه يخرجها عن احتمال الصدق والكذب؛ فالمجموع المركب من هذه الألفاظ كلام لفظي إنشائي، والمجموع المركب من معانيها، مدلول للكلام اللفظي الإنشائي. فظاهر أن كلمة: «ليت» ليست موضوعة لذلك الكلام اللفظي، ولا لمدلوله، ولا لإلقاء أحدهما، ولا لإحداث تلك الهيئة النفسانية، بل هي موضوعة لتلك الهيئة نفسها.

فالإنشاء المنقسم إلى التمني بهذا المعنى، لا يصح أن يفسر بإلقاء الكلام الإنشائي، نعم إذا أريد بالتمني: إلقاء كلام إنشائي مخصوص، كان قسما من الإنشاء المفسر بالإلقاء. وحينئذ لا يصح أن يقال: إن اللفظ الموضوع له، أي: للتمني «ليت»؛ لأنها لم توضع لإلقاء كلام إنشائي مخصوص، إلا أن يجعل «اللام» للغاية والتعليل، كما في قوله: (لظهور أن «ليت» مثلا: موضوع لإفادة معنى التمني).

وأما إذا جعلت «اللام» صلة للوضع كما هو الظاهر، فالضمير المجرور في: (له) عائد إلى التمني، لا بمعنى: إلقاء الكلام المخصوص، ولا بمعنى: إحداث الهيئة المخصوصة، بل بمعنى: الهيئة المترتبة على ذلك الإحداث العارضة مثلا، لنسبة «القيام» إلى «زيد» في النفس المانعة لتلك النسبة عن احتمال الصدق والكذب، كما مر.

قال: و«رب» و«كم» الخبرية.

أقول: فإن «رب» لإنشاء التقليل، و«كم» الخبرية لإنشاء التكثير، ولا ينافي ذلك كون ما دخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب، بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير. فإذا قلت: «كم رجل عندي»، فهو باعتبار نسبة الظرف إلى «الرجال» كلام خبري محتمل للصدق والكذب، وأما باعتبار استكثارك إياهم فلا يحتملهما؛ لأنك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم.

أنواع الإنشاء الطلبي:

التمـــنـــي:

قال: والأول إن كان المطلوب به حصول أمر في ذهن الطالب، فهو الاستفهام [1].

أقول: قيل: ينتقض بمثل: «علمني»، و«فهمني»؛ فإن المطلوب به: حصول أمر في ذهن الطالب، وليس باستفهام.

فالأولى أن يقال: والأول إن كان المطلوب به مطلوبا من حيث حصوله في ذهن الطالب، فهو الاستفهام، والفرق بينهما دقيق. وقد يجاب: بأن المطلوب فيما ذكر هو «التعليم» و«التفهيم»، وليس ذلك أمرا حاصلا في ذهن الطالب، وإن استلزم حصول أمر فيه.

قال: فإن كان ذلك الأمر انتفاء فعل، فهو النهي[2].

أقول: فإن قيل: ينتقض بقولنا: «اترك الزنا»، أجيب: بأن المراد انتفاء الفعل وعدمه، من حيث انتفائه وعدمه، لا من حيث إنه مفهوم برأسه، ملحوظ في نفسه. وقد حقق ذلك في بحث اللزوم، والإمكان، وغيرهما.

فإذا قيل: «لا تزن»، فقد لوحظ فيه: «ترك الزنا» من حيث إنه حال من أحواله، وجعل آلة لملاحظته لا ملحوظا في نفسه، بخلاف ما إذا قيل: «اترك الزنا»، فإن «الترك» هاهنا صار ملحوظا بالذات.

قال: وهي حرف مصدرية [3].

---

(1) قال التفتازاني: "[وأنواعه كثيرة] وهي على ما ذكر المصنف خمسة: التمني، والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء؛ لأنه إما أن يقتضي كونه مطلوبا ممكنا أو لا. الثاني: التمني **والأول إن كان المطلوب به حصول أمر في ذهن الطالب، فهو الاستفهام**، وإن كان المطلوب به حصول أمر في الخارج، **فإن كان ذلك الأمر انتفاء فعل فهو النهي**، وإن كان ثبوته فإن كان بإحدى حروف النداء فهو النداء، وإلا فهو الأمر". المطول، ص: 406.

(2) المصدر نفسه، ص: 406. ، ينظر: الهامش أعلاه.

(3) قال التفتازاني: "وقد يتمنى[بلو، نحو: لو تأتيني فتحدثني بالنصب] على تقدير فأن تحدثني فإن النصب قرينة على أن لو ليست على أصلها، إذ لا ينصب المضارع بعدها على إضمار أن وإنما يضمر أن في جواب الأشياء الستة، والمناسب للمقام هاهنا هو التمني نحو قوله تعالى: ﴿ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ ﴾ [القلم: 9]**وهي حروف مصدرية** وكثيرا ما يستغنى بها عن فعل التمني فينتصب الفعل بعدها، نحو: لو كان لي مال فأحج، أي: أود لو كان لي مال". نفسه، ص: 407.

أقول: أي: «ودوا إدهانك»[1]، وقيل: «لو تدهن» حكاية للتمني المستفاد من «ودوا»، ويعلم منه المفعول، فتوسعوا في الإطلاق عليه، فظن من ذلك أن «لو» حرف مصدرية.

حروف التحضيض والتنديم:

قال: لكنه حاصل معناه؛ لأنه قال: مركبة مع «ما» و«لا»[2].

أقول: لفظة «مركبة» هكذا وقعت في عبارة **المفتاح** على صيغة الإفراد[3]، فإن قرئت مرفوعة وجعلت خبرا آخر لكان،ورد أن تلك الحروف، أعني: حروف التخصيص ليست مركبة مع: «لا«و «ما»، فلا بد أن يؤول بتركيب الجزاء الأول منها، كأنه قيل: مركبة أجزاؤها الأول مع «لا» و«ما».

---

(1) في قوله تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ﴾ [القلم: 9].

(2) قال التفتازاني: "والتضمين جعل الشيء في ضمن الشيء تقول: ضمنت الكتاب كذا بابا، إذا جعلته متضمنا لتلك الأبواب يعني أن الغرض من هذا التركيب والتزامه جعل هل ولو متضمنتين [معنى التمني ليتولد] علة لتضمينها، يعني أن الغرض من تضمينها معنى التمني ليس إفادة التمني، بل أن يتولد [منه] أي: من معنى التمني المتضمنين هما إياه [في الماضي التنديم، نحو: هلا أكرمت زيدا] ولو ما أكرمته على معنى ليتك أكرمته، قصدا إلى جعله نادما على ترك الإكرام [وفي المضارع التحضيض نحو: هلا تقوم]، ولو ما تقوم على معنى ليتك تقوم قصدا إلى حضه على القيام، ومع هذا فلا يخلو من ضرب من التوبيخ واللوم على ما كان يجب أن يفعله المخاطب قبل أن يطلبه منه، فقوله: لتضمينها مصدر مضاف إلى المفعول الأول ومعنى التمني مفعوله الثاني، وهذا وإن لم يكن مصرحا به في لفظ المفتاح، **لكنه حاصل معناه؛ لأنه قال: مركبة مع «ما» و«لا»** المزيدتين مطلوبًا بالتزام التراكيب التنبيه على التزام هل ولو معنى التمني، وهذا مشعر بأن ما يقع في بعض النسخ لتضمنها ليس على ما ينبغي، وكذا قوله ليتولد أيضا محصول كلام المفتاح، حيث قال: إذا قيل هلا أكرمت زيدا، فكان المعنى: ليتك أكرمته متولدا منه معنى التنديم والتحضيض من غير توسيط معنى التمني جريا على مقتضى المناسبة فإن هل ولو قد يستعملان للتمني، وتمني ما مضى يناسب التنديم وما يستقبل السؤال والتحضيض، وإنما ذكر هذا الكلام بلفظ: كأن لعدم القطع بذلك لاحتمال أن يكون كل منها حرفا موضوعا للتنديم والتحضيض من غير اعتبار التركيب، فإن التصرف في الحروف مما يأباه كثير من النحاة". المطول، ص: 408.

(3) قال السكاكي: "وكأن الحروف المسماة بحروف التنديم والتحضيض، وهي: هلا، وألا، ولولا، ولوما، مأخوذة منهما **مركبة مع "لا" و "ما" المزيدتين**، مطلوبا بالتزام التركيب التنبيه على إلزام: هل، ولو، معنى التمني. فإذا قيل: هلا أكرمت زيدا، أو "ألا" بقلب الهاء همزة، أو "لولا"، أو "لوما"، فكان المعنى: ليتك أكرمت زيدا، متولدا منه معنى التنديم، وإذا قيل: هلا تكرم زيدا، أو لولا، فكأن المعنى: ليتك تكرمه، متولدا منه معنى السؤال". مفتاح العلوم، ص: 418.

وإن قرئت منصوبة، وجعلت حالا من الضمير المجرور في منهما، احتيج إلى تنزيلهما منزلة كلمة واحدة، أو منزلة جماعة من الكلم؛ فلذلك قال **المصنف** «مركبتين»[1] على صيغة التثنية، فاستقام اللفظ والمعنى بلا تكلف.

قال: لبعد المرجو عن الحصول[2].

أقول: يدل على أن «لعل» هاهنا مستعملة في معنى: «الترجي»، لكن «المرجو» قد شابه «التمني»، فصار «ترجيه» بحيث تولد منه معنى: «التمني»، فأعطي حكمه في نصب الجواب. وعلى هذا يظهر الفرق بين «هل» و«لو»، وبين «لعل» في إفادة معنى: «التمني».

الاستفهام:

الهمزة:

قال: أو التصور كقولك: «أدبس في الإناء أم عسل» و«أفي الخابية دبسك أم في الزق»[3].

أقول: القول بأن «الهمزة» في مثل قولك: «أدبس في الإناء أم عسل»؛ لطلب تصور المسند إليه أو المسند، أو غيرهما مبني على الظاهر توسعا، والتحقيق: أنها لطلب التصديق أيضا. فإن السائل قد يتصور «الدبس» و«العسل» بوجه، وبعد الجواب لم يزد له في تصورهما شيء أصلا، بل بقي تصورهما على ما كان.

فإن قيل: التصديق حاصل له حال السؤال، فكيف يطلبه؟ أجيب: بأن الحاصل هو

---

(1) الإيضاح، ص: 228.

(2) قال التفتازاني: "[وقد يتمنى بـــ "لعل" فيعطى له حكم "ليت"] وينصب في جوابه المضارع على إضمار أن [نحو: لعلي أحج فأزورك بالنصب، **لبعد المرجو عن الحصول**] فبسبب بعده عن الحصول أشبه المحالات والممكنات التي لا طماعية في وقوعها، فيتولد منه التمني لما مر من أنه طلب محال أو ممكن لا طمع في وقوعه، بخلاف الترجي فإنه ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله، فمن ثمة لا يقال: لعل الشمس تغرب". المطول، ص: 408.

(3) قال التفتازاني: "[فالهمزة لطلب التصديق] أي: إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهذا معنى الحكم والإسناد وما يجري مجراهما [كقولك: أقام زيد، وأزيد قائم] فأنت عالم بأن بينهما نسبة إما بالإيجاب أو بالسلب وتطلب تعيينها.

[أو التصور] أي: إدراك غير النسبة**[كقولك:]** في طلب تصور المسند إليه **[أدبس في الإناء أم عسل]** فإنك تعلم أن في الإناء شيئا والمطلوب تعيينه. **[و]** في طلب تصور المسند **[أفي الخابية دبسك أم في الزق]** فإنك تعلم أن الدبس محكوم عليه بالكينونة في الخابية أو الزق، والمطلوب هو التعيين، فالمطلوب في جميع ذلك معلوم بوجه إجمالي ويطلب بالاستفهام تفصيله. [ولهذا] أي: ولمجيء الهمزة لطلب التصور [لم يقبح] في طلب تصور الفاعل [أزيد قام] كما قبح: هل زيد قام". المطول، ص: 409.

التصديق بأن أحدهما مطلقا في الإناء مثلا، والمطلوب بالسؤال هو التصديق بأن أحدهما معينا كالعسل مثلا في الإناء، وهذان التصديقان مختلفان؛ إلا أنه لما كان الاختلاف بينهما، باعتبار تعين المسند إليه في أحدهما، وعدم تعينه في الآخر، وكان أصل التصديق حاصلا، توسعوا فحكموا بأن التصديق حاصل، وأن المطلوب هو تصور المسند إليه أو المسند، أو قيد من قيوده.

قال: والفاعل في: «أأنت ضربت زيدا» إذا كان الشك في الفاعل، من هو؟ مع القطع بوقوع «ضرب على زيد»(1).

أقول: إطلاق الشك هاهنا يدل على أن المطلوب، تصديق يتعلق بتعيين الفاعل، أو المفعول؛ إذ لا شك في التصورات.

هــــل:

قال: فإن قلت: التصديق مسبوق بالتصور فكيف يصح طلب التصور مع حصول التصديق في: «أم» المتصلة، نحو: «أزيد قام أم عمرو» ؟ قلت: التصديق الحاصل هو العلم بنسبة القيام إلى أحد المذكورين، والمطلوب تصور أحدهما على التعيين، وهو غير التصور السابق على التصديق؛ لأنه التصور بوجه ما(2).

أقول: التحقيق في الجواب ما قررناه آنفا، وما ذكره كلام ظاهري أيضا؛ لأن تصور أحدهما على التعيين، أن يعلم نسبة «القيام» إلى أحدهما بعينه، بعد أن علم نسبته إلى أحدهما مطلقا؛ فالمطلوب هو التصديق في الحقيقة. وأما تصور «زيد وعمرو» بخصوصهما، فهو حاصل للسؤال حال السؤال، وإنما المجهول المطلوب عنده نسبة «القيام» إلى خصوص أحدهما؛ وهذا مما لا يخفى على ذي مسكة.

قال: أهل عرفت الدار بالغريين(3).

---

(1) وتمام كلامه: "إذا كان الشك في الفاعل من هو، مع القطع بوقوع ضرب على زيد". المصدر نفسه، ص: 410.

(2) وتمام كلامه: "[و] لهذا أيضا [قبح: هل زيد ضربت؛ لأن التقديم يستدعي حصول التصديق بنفس الفعل] فيكون "هل" طلبا لحصول الحاصل وهو محال، وإنما لم يمتنع لاحتمال أن يكون زيد مفعول فعل محذوف يفسره الظاهر، أي: هل ضربت زيدا ضربت، لكنه يقبح لعدم اشتغال فعل المفسر بالضمير". المطول، ص: 411.

(3) المصدر نفسه، ص: 412. قال التفتازاني: "[وجعل السكاكي قبح: هل رجل عرف لذلك] أي: لأن التقديم يستدعي حصول التصديق بنفس الفعل لما سبق من اعتبار التقديم والتأخير في نحو: رجل عرف واجب، وأن أصله عرف رجل على أنه بدل من الضمير كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجْوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾ [الأنبياء: 3] وإنما لم يحكم بالامتناع لاحتمال أن يكون رجل فاعل فعل =

أقول: «الغريان» : هما طربان، لأن يقال هما: قبرا **مالك وعقيل نديمي جذيمة الأبرش**، سيما غريين؛ لأن **النعمان بن المنذر** كان يغريهما بدم من يقتله إذا خرج في يوم بؤسه، كذا في **الصحاح**. وقيل: كان ينادمه رجلان من العرب **خالد بن المفضل وعمرو بن مسعود الأسديان**، فشرب ليلة معهما فراجعاه الكلام، فغضب وأمر بأن يجعلا في تابوتين ويدفنا بظهر الكوفة، فلما أصبح سأل عنهما فأخبر بصنيعه، فندم وركب حتى وقف عليهما وأمر ببناء الغريين. وجعل لنفسه في كل سنة: يوم نعم، ويوم بؤس، فكان يضع سريره بينهما، فإذا كان يوم نعمه فأول من يطلع عليه يعطيه مائة من الإبل، وإذا كان يوم بؤسه فأول من يطلع عليه يعطيه رأس طربان، وهي دويبة منتنة الريح، وأمر به فيقتل ويغرى بدمه الغريان.

قال: فعلم أن التقييد بقوله: «وهو أخوك»؛ ليكون قرينة على أن المراد: إنكار الضرب الواقع في الحال، لا الاستفهام عن وقوع الضرب إلخ [1].

أقول: أما كونه قرينة للإنكار فظاهر؛ إذ لا معنى للاستفهام عن الضرب المقارن، لكونه «أخا» . وأما كونه قرينة لوقوع «الضرب» في الحال؛ فلأنه يفهم من ظاهر هذه الجملة الواقعة حالا، ثبوت الأخوة في زمان الحال. ولا شك أن مضمونها مقـــارن «للضرب» العامل فيها، فيفهم ثبوت «الضرب» في زمان الحال أيضا.

=

محذوف. (...) [وعلل غيره] أي: غير السكاكي [قبحهما] أي: هل رجل عرف، وهل زيد عرف؟ [بأن هل بمعنى: قد في الأصل] وأصله: أهل، كقوله:

أهل عرفت الدار بالغريين

[وترك الهمزة قبلها لكثرة وقوعها في الاستفهام] فأقيمت هي مقام الهمزة وتطفلت عليها في الاستفهام، وقد من لوازم الأفعال فكذا ما هي بمعناها". نفسه، صص: 411 - 412.

(1) المطول، ص: 413. قال التفتازاني: "فإن قلت: هذا يقتضي أن لا يصح أو يقبح دخولها على الجملة التي طرفاها اسمان، نحو: هل عمرو قاعد؟ وإلا فما الفرق بينه وبين ما إذا كان الخبر فعلا، نحو: هل زيد قام؟

قلت: الفرق أنها إذا رأت الفعل في حيزها تذكرت معهودا بالحمى وحنت إلى الإلف المألوف وعانقته، ولم ترض بافتراق الاسم بينهما بخلاف ما إذا لم تره في حيزها فإنها تسلت عنها ذاهلة، [وهي] أي: هل [تخصص المضارع بالاستقبال] بحكم الوضع كالسين وسوف [فلا يصح: هل تضرب زيدا وهو أخوك، كما يصح: أتضرب زيدا وهو أخوك] يعني: أنه لا يصح استعمال "هل" لإنكار إثبات الفعل الواقع في الحال، بمعنى: أنه لا ينبغي أن يقع كما يصح استعمال الهمزة فيه، لذلك؛ لأن "هل" تخصص المضارع بالاستقبال، فلا يصح لإنكار الفعل الواقع في الحال، **فعلم أن التقييد بقوله: « وهو أخوك »؛ ليكون قرينة على أن المراد: إنكار الضرب الواقع في الحال، لا الاستفهام عن وقوع الضرب في المستقبل**". المصدر نفسه، صص: 412 - 413.

قال: وأما اقتضاء الأول أعني: اختصاصها، إلى قوله: لأن الذوات ذوات[1] فيما مضى وفي الحال وفيما يستقبل[2].

أقول: قال السكاكي في مباحث القصر هكذا: «وتحقيق وجه القصر في الأول (يعني قصر الموصوف على الصفة) هو: أنك بعد علمك أن أنفس الذوات يمتنع نفيها، وإنما تنفى صفاتها؛ وتحقيق ذلك يطلب من علوم أخر، متى قلت: «ما زيد»، توجه النفي إلى الوصف، وحين لا نزاع في طوله ولا قصره، ولا سواده ولا بياضه، وما شاكل ذلك، وإنما النزاع في كونه: شاعرا، أو منجما، تناولهما النفي. فإذا قلت: إلا شاعر، جاء القصر؛ وتحقيق وجه القصر في الثاني (يعني قصر الصفة على الموصوف) هو: أنك متى أدخلت النفي على الوصف المسلم ثبوته، وهو وصف الشعر، وقلت: «ما شاعر»، أو: «ما من شاعر»[3]، أو لا شاعر، توجه (النفي) بحكم العقل إلى ثبوته للمدعى له، إن عاما، كقولك: «في الدنيا شعراء»، أو[4] «في قبيلة كذا شعراء»، وإن خاصا كقولك: «زيد وعمرو شاعران»، فيتناول النفي ثبوته لذلك، فمتى قلت: «إلا زيد» أفاد القصر[5]. وقال في مباحث «هل» هكذا: «ولكون ««هل» لطلب الحكم بالثبوت أو الانتفاء، وقد نبهت فيما قبل، على أن الإثبات والنفي لا يتوجهان إلى الذوات، وإنما يتوجهان إلى الصفات، ولاستدعائه التخصيص بالاستقبال لما يحتمل ذلك، وأنت تعلم أن احتمال الاستقبال إنما يكون لصفات الذوات لا لأنفس الذوات؛ لأن الذوات من حيث هي هي ذوات، فيما مضى، وفي الحال وفي الاستقبال، استلزم ذلك مزيد اختصاص هل دون

---

(1) الذات: تطلق على الشخص وغيره. التعريفات، ص: 107.

(2) قال التفتازاني: "[وتخصيصها المضارع] بالاستقبال [كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانيا أظهر] ما موصولة، وكونه مبتدأ خبره أظهر، وزمانيا خبر الكون، أي: بالشيء الذي زمانيته أظهر [كالفعل] لأن الزمان جزء من مفهومه بخلاف الاسم، فإنه إنما يدل عليه حيث دل بعروضه له. أما اقتضاء الثاني أعني: تخصيصها المضارع بالاستقبال لذلك فظاهر؛ إذ المضارع إنما يكون فعلا **وأما اقتضاء الأول أعني: اختصاصها بالتصديق لذلك فلأن التصديق هو الحكم بالثبوت أو الانتفاء، والنفي إنما يتوجهان إلى الصفات التي هي مدلولات الأفعال من حيث هي لا إلى الذوات التي هي من مدلولات أسماء من حيث هي؛ لأن الذوات ذوات فيما مضى وفي الحال وفيما يستقبل**". المصدر نفسه، ص: 414.

(3) في مفتاح العلوم، "من شاعر"، ص: 402.

(4) في مفتاح العلوم، " و"، ص: 402.

(5) مفتاح العلوم، ص: 402.

الهمزة، بما يكون كونه زمانيا أظهر، كالأفعال»[1]. فالشارح نقل كلامه المذكور في مباحث: «هل»، لكنه تصرف فيه، بأن جعل دليل السكاكي على عدم احتمال الذوات للاستقبال، دليلا على عدم احتمالها للنفي والإثبات. وكان من دأبه أن ينقل كلامه في المواضع المتشابهة، ويشير إلى ما يتضح به مرامه، فلأمر ما عدل هاهنا عن تلك الطريقة.

ثم نقول: منهم من زعم أنه نقل عن السكاكي أن المراد بالذوات هي: «الأجسام»؛ فإنها لا تنتفي بل تتبدل عوارضها في غير الكون والفساد، وصورها النوعية فيهما. وأما أنه ينتفي جسن من البين، بمعنى: أنه ينعدم مطلقا فمحال، بل يصير «الجسم بتبدل «الصورة» الجسمية، أو النوعية «جسما» آخر. وجعل الحوالة راجعة إلى «الطبيعيات»، حيث بين فيها أن أجزاء «العالم» لا تحتمل الزيادة؛ لامتناع التداخل، ولا النقصان لامتناع الخلاء.

ويرد عليه بعد كون ذلك البيان مزيفا، خروج «القصر» الواقع في الأعراض عن هذا التحقيق؛ فلذلك اختار بعضهم أن المراد «بالذوات» : حقائق الأشياء، وهي متقررة في أنفسها، وليست مجعولة بجعل جاعل عند المعتزلة، فلا يمكن توجه النفي إليها، إنما المنفي عنها، والمثبت لها الوجود، وما يتبعه من الصفات، وتحقيق ذلك موكول إلى علم الكلام.

ويرد عليه أيضا أن ما ذهبوا إليه من تقرر «ذوات» الأشياء، وحقائقها في أنفسها، من غير أن يتعلق بها جعل جاعل يقتضي استحالة توجه النفي والإثبات إليها، بمعنى: جعلها منتفية في الواقع، فإنه محال للذات، وجعلها ثابتة في الواقع، فإنه أيضا محال؛ لاستحالة تحصيل الحاصل، وإثبات الثابت، لا بمعنى: الحكم بثبوتها أو انتفائها. فإن الأول: لا شك في إمكانه وصدقه، وأما الثاني: فيكون كاذبا لكنه ممكن، وإلا لم يعتقده مخالفوهم؛ والكلام هاهنا في المعنى الثاني دون الأول.

ولا يبعد أن يقال: كما أن «الذات» يطلق بمعنى: «الحقيقة»، فيتناول الجواهر والأعراض، ويطلق بمعنى: «القائم بذاته»، فلا يتناول الأعراض، كذلك يطلق على المستقل بالمفهومية، أي: المفهوم الملحوظ بالذات. وهذا معنى ما قالوا: «الذات» : ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وحينئذ تطلق الصفة على ما لا يستقل بالمفهومية، أي: ما يكون آلة لملاحظة مفهوم آخر، فلا خفاء في أن الحكم بالنفي والإثبات؛ إنما يتوجهان إلى النسب الحكمية، التي هي صفات بهذا المعنى. فإنك إذا تصورت مثلا: «زيدا» أو«الإنسان» أو«السواد»، ولم تتصور معه شيئا آخر أصلا، لم يتأت منك نفي،

(1) المصدر نفسه، ص: 419.

ولا إثبات. وإن تصورت معه مفهوم «الوجود» أو «القيام» بالغير، ولم تلاحظ بينهما نسبة فلا إمكان لنفي، ولا إثبات أيضا. وإن لاحظتها:

فإما أن تجعلها ملحوظة بالذات من حيث إنها نسبة «الوجود» أو«القيام» إلى أحدهما، فلا يمكنك أيضا إثباتها ولا نفيها، نعم يمكنك حينئذ أن تجعلها محكوما عليها، أو بها، فتقول: نسبة «الوجود» إلى «زيد» واقعة، أو تقول: هذه النسبة: نسبة «الوجود» إلى «زيد».

وإما أن تجعلها آلة لملاحظة الطرفين، وتلاحظها من حيث إنها حالة بينهما، فحينئذ يمكنك نفيها وإثباتها؛ فظهر أن الحكم بالنفي والإثبات، يمتنع ورودهما على «الذوات»، بل لا يتواردان إلا على الصفات التي هي النسب الحكمية، من حيث إنها ملحوظة بين أطرافها، وآلة لتعرف أحوالها.

وقوله: «وحين لا نزاع في طوله ولا قصره ولا سواده ولا بياضه»[1]، لم يرد به أن «السواد» مثلا من حيث هو صفة له، كما قد يتخايل ذلك من ظاهره، بل أراد أن «السواد» باعتبار ثبوته له، وانتسابه إليه صفة له؛ ولذلك أضافه إليه؛ ليفهم النسبة الحكمية التي هي الصفة في الحقيقة.

وكذلك قوله: «على الوصف المسلم ثبوته وهو وصف الشعر»[2]، يجب صرفه عن ظاهره، فإن مفهوم «الشعر» في نفسه من قبيل: «الذوات»، على ذلك التفسير «للذات»، لكنه من حيث قيامه بالغير، وانتسابه إليه يطلق عليه الوصف، وإن كانت الصفة في الحقيقة هي نسبته إلى ذلك الغير؛ وبمـــا ذكرناه يتم وجه تحقيقه في القصر، وتكون الحوالة راجعة إلى العلوم التي يعلم بها المحل، الذي يتوارد عليه النفي والإثبات بحسب الحقيقة.

وأنت تعلم أنك إذا اعتبرت مفهوما غير «النسب»، لم يكن له في نفسه احتمال اختصاص بزمان مخصوص، فإذ اعتبرت معه نسبة «الوجود، أو غيره إليه، ربما ظهر ذلك الاحتمال فـــ«الذوات» ليس فيها احتمال اختصاص بالاستقبال، إنما ذلك في الصفات. وحينئذ يتضح ما ذكره في: «هل» أيضا؛ لأن الأفعال تتضمن نسبا حكمية، يصلح أن يتوارد عليها النفي والإثبات كما مر، ولها انتساب إلى الأزمنة. واحتمال اختصاص ببعضها وضعا بخلاف المشتقات، فإن نسبها تقييدية لا يصح لذلك، والانتساب إلى الأزمنة

(1) مفتاح العلوم، ص: 402.

(2) المصدر نفسه، ص: 402.

واحتمال الاختصاص ببعضها عارضان لها، فكان من حق «هل» أن تدخل على الأفعال، وكان لها مزيد اختصاص بها، هذا غاية ما يتكلف له في تصحيح كلامه، وتحقيق مراده.

ما:

قال: طالبا أن يشرح هذا الاسم ويبين مفهومه، وأنه لأي معنى وضع [1].

أقول: قد يطلب بـــ «ما» الشارحة للاسم، بيان أنه لأي معنى وضع، ومآله إلى التصديق، وجوابه: بإيراد لفظ أشهر، وهذا بالمباحث اللغوية أنسب. وقد يطلب بها تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالا، وجوابه: ما هو حد له بحسب الاسم، والمطلوب هو التصور، وهذا بالمباحث الحكمية أنسب.

قال: وتقع «هل» البسيطة في الترتيب بينهما [2].

أقول: إذا سمعت لفظا ولم تعرف أن له مفهوما، استحال منك السؤال عن بيان خصوصيته، إجمالا وتفصيلا، ولم تعرف خصوصية ذلك المفهوم، فلك أن تسأل عن خصوصيته إجمالا. ويكون مآله كما مر لطلب التصديق، بكون ذلك اللفظ موضوعا لخصوص ذلك المعنى.

وبعد أن عرفت خصوصيته إجمالا، أمكنك أن تسأل عن وجوده، لكن الأنسب أن تطلب تفصيله أولا، ثم وجوده ثانيا، وبعد التصديق بوجوده أمكنك طلب تصور حقيقته، أي: ماهيته الموجودة في الأعيان، فإذا تصورتها بقدر الإمكان اتجه لك حينئذ السؤال: عن صفاته، وأحواله الموجودة له، وإن أمكنك تقديم هذا السؤال على طلب الحقيقة؛ فظهر:

أن «ما» التي لشرح مفهوم الاسم إجمالا، مقدمة قطعا على هذه البسيطة الطالبة لوجوده.

وأن «ما» التي لشرحه تفصيلا، مقدمة عليها رعاية لما هو الأولى.

وأن «ما» التي لطلب الحقيقة، مؤخرة عن «هل» البسيطة قطعا، ومقدمة على

---

(1) قال التفتازاني: "[قيل: فيطلب بـــ: "ما " شرح الاسم، كقولنا: ما العنقاء؟] **طالبا أن يشرح هذا الاسم ويبين مفهومه، وأنه لأي معنى وضع**، فيجاب بإيراد لفظ أشهر، سواء كان من هذه اللغة أو من غيرها [أو ماهية المسمى] أي: حقيقته هي التي هو بها هو [كقولنا: ما الحركة] أي: ما حقيقة مسمى هذا اللفظ، فيجاب بإيراد ذاتياته من الجنس والفصل". المطول، ص: 415.

(2) وتمام كلامه: "أي: بين "ما" التي لشرح الاسم، والتي لطلب الماهية، يعني: أن مقتضى الترتيب الطبيعي أن يطلب أولا شرح الاسم، ثم وجود المفهوم في نفسه ثم ماهيته وحقيقته؛ لأن من لا يعرف مفهوم اللفظ استحال منه طلب وجود ذلك المفهوم، ومن لم يعرف أنه موجود استحال منه طلب حقيقته وماهيته؛ إذ المعدوم لا ماهية له ولا حقيقة؛ لأن الماهية ما به يكون الشيء هو هو والمعدوم لا هوية له". المطول، ص: 415.

«هل» المركبة الطالبة للأحوال المتفرعة على الوجود، بناء على ما هو أنسب وأولى.

قال: والفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة، وبين الماهية التي تفهم من الحد بالتفصيل غير قليل[(1)].

أقول: إشارة إلى الفرق بين المحدود وبين الحد، حقيقيا كان أو اسميا؛ دفعا لما يتوهم عن عدم الفائدة في التحديد.

قال: صار تلك الحدود بعينها، حدودا بحسب الذات والحقيقة [(2)].

أقول: هذا إذا كان الواضع تصور حقيقة الشيء، وعين الاسم بإزائها، وأما إذا تصورها ببعض اعتباراتها، ووضع الاسم بإزائه؛ فإن الحد بحسب الاسم، يصير رسما بحسب الحقيقة. نعم إذا أريد بالحد المعرف مطلقا، لم يحتج إلى ذلك التقييم.

قال: ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة نحو: «ما الكلمة» ؟ إلخ[(3)].

أقول: قال السكاكي أما «ما»، فللسؤال عن الجنس، تقول: «ما عندك؟» بمعنى: «أي أجناس الأشياء عندك؟»، وجوابه: «إنسان» أو«فرس»، أو«كتاب»، أو«طعام»، وكذلك تقول: «ما الكلمة؟» و«ما الاسم؟»، و«ما الفعل؟»، و«ما الحرف؟»، و«ما الكلام؟»[(4)].

فقد فصل بين قوله، تقول: «ما الكلمة» وبين ما قبله، بقول كذلك، وكان الظاهر أن يقول، وتقول: «ما الكلمة؟»، فلا بد لذلك الفصل من فائدة. والذي يلوح من الشرح أن الفصل للتنبيه على أن «ما الكلمة؟»، وما بعده سؤال عن الماهية والحقيقة،

---

(1) وتمام كلامه: "فإن كان من خوطب باسم فهم فهما ما، ووقف على الشيء الذي يدل عليه الاسم إذا كان عالما باللغة". المصدر نفسه، ص: 415.

(2) قال التفتازاني: "وأما المعدومات فلما لم يكن لها حدود بحسب الاسم؛ لأن الحد بحسب الذات لا يكون إلا بعد أن يعرف أن الذات موجودة حتى إن ما يوضع في أول التعاليم من حدود الأشياء التي يبرهن على وجودها في أثناء العلم إنما هي حدود بحسب شرح الاسم، ثم لما أثبت وجودها وبرهن عليه صار **تلك الحدود بعينها حدودا بحسب الذات والحقيقة**. كما ذكره الشيخ في الشفاء، فعلم أن الجواب الواحد جاز أن يكون حدا بحسب الاسم، وبحسب الذات بالقياس إلى شخصين، وبالقياس إلى شخص واحد في وقتين". نفسه، ص: 415.

(3) قال التفتازاني: "[وقال السكاكي: يسأل بـــ "ما" عن الجنس، يقال: ما عندك؟ أي: أي أجناس الأشياء عندك؟ وجوابه: كتاب، ونحوه] **ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة نحو: « ما الكلمة »**؟ أي: أي أجناس الألفاظ هي؟ وجوابه: لفظ مفرد موضوع، وما الاسم؟ أي: أي أجناس الكلمات هو؟ وجوابه: الكلمة الدالة على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة [أو عن الوصف، تقول: ما زيدٌ؟ وجوابه: الكريم ونحوه] ..."المطول، ص: 416.

(4) مفتاح العلوم، ص: 420.

كأنه أراد أنه سؤال عن تفصيلها بالحد؛ ليتميز عما سبق. فإن قولك: «ما عندك؟» سؤال أيضا عن الحقيقة وتعيينها.

فإن السائل عن الجنس، أي: الماهية والحقيقة، ربما يتصوره مبهما بدون ملاحظة خصوصية من خصوصيات الأجناس، والحقائق، ثم يسأل طالبا بخصوصية منها إجمالا، فيجاب: باسم يدل على خصوصية جنس ما إجمالا، كما في قولك: «ما عندك؟»، وربما يتصوره بخصوصية إجمالا، ثم يسأل عن تفصيله، فيجاب: بما هو حد له، كما في قولك: «ما الكلمة»؟

ومنهم من قال: ما سبق سؤال عن تعيين الماهية الموجودة.

وقوله: «ما الكلمة؟» وما بعده سؤال عن المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية، وإن كانت تلك المفهومات صادقة على أمور موجودة.

مـــن:

قال: وبمن العارض المشخص لذي العلم كقولنا: «من في الدار»[1].

أقول: فإن قلت: السائل بهذا السؤال قد حصل له التصديق بأن: «أحدا في الدار»، وهذا التصديق مغاير للتصديق بأن: «زيدا مثلا في الدار»، فهو بسؤاله يطلب التصديق الثاني قطعا؛ فيكون: «من» لطلب التصديق، دون التصور على قياس ما ذكرته في «الهمزة» مع «أم» المتصلة.

قلت: بينهما فرق؛ وذلك أن السائل بـــ «من في الـــدار»، لم يتصور خصوصية: «زيد» أو«عمرو» بمقتضى هذا السؤال؛ فإذا أجيب: «بزيد»، أفاد زيادة في تصور المسند إليه بحسب خصوصيته، ويختلف بحسب التصديق أيضا، بخلاف قولك: «أدبس في إناء أم عسل»؛ إذ لا يختلف فيه بالجواب تصور، بل مجرد التصديق فتأمل. وقس على هذا نظائره من نحو: «كيف» وأخواتها.

أم:

قال: أم كيف ينفع ما تعطي العلوق به رئمان أنف إذا ما ضن باللبن[2]

أقول: «العلوق» الناقة التي تعطف على غير ولدها فلا ترى أمه، بل تشمه وتمنعه

(1) وتمام كلامه: "فإنه يجاب عنه بزيد ونحوه مما يفيد تشخصه". المطول، ص: 415.

(2) الشعر، لأفنون التغلبي، ينظر: شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي، ص: 418.
قال التفتازاني: "و"أم" هاهنا بمعنى "بل" التي تكون للانتقال من كلام إلى آخر من غير اعتبار استفهام كقوله تعالى: ﴿ أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ ﴾ [الزخرف: 52] ....: المطول، ص: 418.

اللبن. يقال: «رامت» الناقة ولدها «ريمانا» أي: أحبته. و«ضن» بالشيء بخل به. و«رئمان» يروى مرفوعا بدلا من ما تعطي، ومجرورا بدلا من الضمير المجرور في به، ومنصوبا على أنه مفعول تعطي؛ وعلى الأولين: ضمنت «تعطي» معنى: تسمح.

استعمال هذه الألفاظ في معان غير الاستفهام:

قال: مما لم يحم أحد حوله[1].

أقول: وذلك لصعوبة بيان علاقة المجاز، وكيفية المناسبة المجوزة له، ونحن نذكر في هذه المواضع ما يتضح به وجه المجاز فيها، وتستعين به فيما عداها.

الاستبطاء:

قال: كالاستبطاء نحو: «كم دعوتك»[2].

أقول: الاستفهام عن عدد دعائه إياه، يستلزم الجهل به المستلزم لاستكثاره عادة، أو ادعاء؛ لأن القليل منه يكون معلوما، واستكثاره يستلزم الاستبطاء كذلك، أي: عادة أو ادعاء. فالاستفهام عن عدد دعائه إياه يستلزم الاستبطاء بهذه الوسائط، فاستعمل لفظه فيه، وكذا نقول في قوله تعالى: ﴿ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۗ ﴾ [3] الاستفهام عن زمان النصر يستلزم الجهل بزمانه، والجهل به يستلزم استبعاده عادة أو ادعاء؛ لأن الأنسب بما هو قريب أن يكون معلوما: إما بنفسه، أو بأماراته. والأنسب بما هو بعيد أن يكون مجهولا، واستبعاده يستلزم استبطاءه، وقس على ما ذكرنا نظائره.

التعجب:

قال: والتعجب نحو[4]: ﴿ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلۡهُدۡهُدَ ﴾ [5].

أقول: الاستفهام عن سبب عدم رؤيته «الهدهد»، يستلزم الجهل به المناسب

---

(1) قال التفتازاني: "[ثم إن هذه الكلمات] الاستفهامية [كثيرا ما تستعمل في غير الاستفهام] مما يناسب المقام بمعونة القرائن، وتحقيق كيفية هذا المجاز، وبيان أنه من أي نوع من أنواعه **مما لم يحم أحد حوله...**". المطول، ص: 419.

(2) وتمامه: "ومنه قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۗ ﴾ [البقرة: 214] وبيت السقط:

إلام وفيم تنقلنا ركاب ... وتأمل أن يكون لنا أوان "

المصدر نفسه، ص: 419.

(3) البقرة 2 / 214.

(4) النمل 27 / 20.

(5) المطول، ص: 419.

للتعجب عن المسبب، أعني: «عدم الرؤية»؛ لأنه كيفية نفسانية، تابعة لإدراك الأمور القليلة الوقوع، المجهولة الأسباب.

التنبيه:

قال: والتنبيه على الضلال، نحو: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾﴾ (1).

أقول: الاستفهام عن الشيء يستلزم تنبيه المخاطب عليه، وتوجيه ذهنه إليه، فإذا سلك طريقا واضح الضلالة بزعمك، كان ذلك غفلة منه عن الالتفات إلى ذلك الطريق، فإذا نبه عليه ووجه ذهنه إليه، تنبه لضلاله. فالاستفهام عن ذلك الطريق، يستلزم توجيه ذهنه إليه، المستلزم للتنبيه على كونه ضلالا. وفي استعمال الاستفهام دون التصريح، بكونه طريق ضلال مبالغتان:

إحداهما: أن كونه طريق ضلال أمر واضح، يكفي في العلم به مجرد الالتفات إليه.

والثانية: إيهام أن المخاطب أعلم بذلك الطريق من المتكلم، حيث يحتاج إلى السؤال عنه.

الوعيد

قال: والوعيد كقولك: إلخ(2).

أقول: هذا الاستفهام يستلزم تنبيه المخاطب، على جزاء إساءة الأدب الصادرة عن غيره، وهذا التنبيه يستلزم وعيده على إساءة الأدب؛ وفي العدول عن الاستفهام عن الإثبات بأن يقول: «أأدبت فلانا»، إلى الاستفهام عن النفي، إيهام أن المخاطب اعتقد نفي التأديب؛ فلذلك أقدم على الإساءة، وفيه من المبالغة ما لا يخفى.

التقرير:

قال: والتقرير(3).

أقول: الاستفهام عن أمر معلوم للمخاطب يستلزم حمله على إقراره بما هو معلوم منه.

---

(1) التكوير 81 / 26.

(2) وتمام كلامه: "لمن يسيء الأدب: ألم أؤدب فلانا". المطول، ص: 419.

(3) وتمام كلامه: "قد يقال: التقرير بمعنى: التحقيق والتثبيت، وقد يقال: بمعنى حمل المخاطب على الإقرار بما يعرفه وإلجائه إليه وهو الذي قصده المصنف هاهنا [بإيلاء المقرر به الهمزة] أي: بشرط أن يلي الهمزة ما حمل المخاطب على الإقرار به [كما مر] في حقيقة الاستفهام من إيلاء المسؤول عنه الهمزة، تقول: أضربت زيدا إذا أردت أن تحمله على الإقرار بالفعل، وأأنت ضربت؟ في تقريره بالفاعل، وأزيدا ضربت في تقريره بالمفعول، وكذا أبزيد مررت وأراكبا سرت، وغير ذلك". المصدر نفسه، ص: 419.

إنكار الفعل:

قال: والإنكار كذلك إلخ (1).

أقول: إنكار الشيء بمعنى: كراهته والنفرة عن وقوعه في أحد الأزمنة، وادعاء أنه مما ينبغي أن يقع فيه، يستلزم عدم توجه الذهن إليه المستدعي للجهل به، المفضي إلى الاستفهام عنه. أو نقول: الاستفهام عنه يستلزم الجهل به، المستلزم لعدم توجه الذهن إليه، المناسب لكراهته والنفرة عنه، وادعاء أنه مما لا ينبغي أن يكون واقعا، وقس على هذا حال الإنكار لمعنى التكذيب.

التهكم:

قال: والتهكم نحو: ﴿ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ ﴾ (2) إلخ (3).

أقول: الاستفهام عن كون «صلاته آمرة» له بذلك، يناسب ادعاء أن المخاطب معتقد له، وادعاء اعتقاده إياه يناسب الاستهزاء والتهكم، وبالجملة استعلام هذه الحال مما يناسب التهكم به.

التحقير والتهويل والاستبعاد:

قال: والتحقير والتهويل والاستبعاد (4).

أقول: مناسبة هذه الأمور للاستفهام واضحة، فإن الاستفهام عن الشيء يستلزم الجهل به المناسب:

لحقارته من وجه؛ لأن الحقير لا يلتفت إليه فلا يعلم.

ولتهويله من وجه آخر؛ لأن الأمر الهائل لعظمته وفخامته، يتأبى أن يحاط به علما.

---

(1) وتمام كلامه: "دال على أن صورة إنكار الفعل أن يلي الفعل الهمزة، ولما كان له صورة أخرى لا يلي فيها الفعل الهمزة أشار إليها بقوله: [ولإنكار الفعل صورة أخرى، وهي نحو: أ زيدا ضربت أم عمرا لمن يردد الضرب بينهما] من غير أن يعتقد تعلقه بغيرهما، فإذا أنكرت تعلقه بهما نفيته من أصله، لأنه لابد من محل يتعلق به". المطول، ص: 422.

(2) هود 11 / 87.

(3) المطول، ص: 423.

(4) قال التفتازاني: "والتحقير نحو: من هذا، والتهويل: كقراءة ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- ﴿ وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ۝ مِن فِرْعَوْنَ ﴾ [الدخان: 30-31] بلفظ الاستفهام، ورفع فرعون، ولهذا قال: ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ [الدخان: 31]، والاستبعاد: نحو: ﴿ أَنَّىٰ لَهُمُ ٱلذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَآءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ۝ ثُمَّ تَوَلَّوْاْ عَنْهُ ﴾ [الدخان: 13 - 14]". المصدر نفسه، صص: 423 - 424.

ولاستبعاد وقوعه أيضا؛ لأن ما هو قريب الوقوع، فالأولى به أن يكون معلوما.

الأمر:

قال: وعرفوه: بأنه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء(1).

أقول: هذا تعريف ارتضاه **الشيخ بن الحاجب** واعتبر هذا القيد، أعني قوله: «غير كف على جهة الاستعلاء» بناء على أنه لم يجعل عدم الفعل مقدورا، فجعل المطلوب في النهي كف النفس عن الفعل المنهي عنه، فاحتاج إلى إخراج النهي عن تعريف الأمر بهذا القيد. فورد عليه بطلان العكس، بنحو: كف عن كذا، فالصواب على مذهبه أن يترك هذا القيد، ويعتبر الحيثية؛ فإن الكف له اعتباران:

أحدهما: من حيث ذاته وأنه فعل في نفسه، وبهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك: «كف عن الزنى».

والثاني: من حيث إنه كف عن الفعل، وحال من أحواله، وآلة لملاحظته؛ وبهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك: «لا تزن»، فإذا قيل: طلب فعل من حيث إنه فعل، دخل فيه «كف عن الزنا»، وخرج عنه «لا تزن».

واعترض عليه أيضا بأن الاستعلاء غير معتبر فيه، كقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾(2)؛ إذ لا يتصور الاستعلاء مع دعوى الألوهية.

وفي **المفتاح**: «إن الأمر في لغة العرب عبارة عن استعمالها أعني استعمال نحو لينزل وانزل ونزال وصه على سبيل الاستعلاء»(3). قيل: من أثبت كلام النفس عرفه بالاقتضاء والطلب، وما يجري مجريهما. ومن أنكره: عرفه بعضهم بإرادة الفعل، وبعضهم بقول القائل لمن دونه: «افعل»، وبعضهم باستعمال الصيغ المخصوصة على سبيل الاستعلاء، إلى غير ذلك مما يدل على اللفظ والإرادة.

قال: وقيل للقدر المشترك بينهما، وهو الطلب على جهة الاستعلاء(4).

(1) نفسه، ص: 424.

(2) الأعراف 7 / 110، والشعراء 26 / 35.

(3) مفتاح العلوم، ص: 428.

(4) قال التفتازاني: "واحترز بغير الكف عن النهي. وبقوله: على جهة الاستعلاء، أي: على طريق طلب العلو، سواء كان عاليا حقيقة أو لا، عن الدعاء والالتماس، وفيه نظر؛ لأنه يخرج عنه نحو: اكفف عن القتل، ثم اختلف الأصوليون في أن صيغة الأمر، لماذا وضعت؟ فقيل: للوجوب فقط، وقيل: للندب فقط، **وقيل للقدر المشترك بينهما، وهو الطلب على جهة الاستعلاء**، وقيل: هي مشتركة بينهما لفظا، وقيل: بالتوقف بين كونها للقدر المشترك بينهما، وهو الطلب، وبين =

أقول: كلام المفتاح يدل على أن الطلب على جهة الاستعلاء لا يتناول الندب فإنه قال: «وأما أن هذه الصور، والتي هي من قبيلها، هل هي موضوعة لتستعمل على سبيل الاستعلاء أم لا؟ فالأظهر أنها موضوعة لذلك، وهي حقيقة فيه، لتبادر الفهم عند استماع نحو: «قم وليقم زيد، إلى جانب الأمر، وتوقف ما سواه من الدعاء، والالتماس والندب، والإباحة والتهديد، على اعتبار القرائن»[1]. ثم قال: «ولا شبهة في أن طلب المتصور، على سبيل الاستعلاء، يورث إيجاب الإتيان به على المطلوب منه، ثم إذا كان الاستعلاء ممن هو أعلى مرتبة[2] من المأمور استتبع إيجابه وجوب الفعل بحسب جهات مختلفة، وإلا لم يستتبعه، فإذا صادفت هذه أصل الاستعمال بالشرط المذكور، أفادت الوجوب، وإلا لم تفد غير الطب»[3]. ولعل الشارح إنما استفاد ما ذكره من كلام ابن الحاجب، حيـــث عرف الأمر باقتضاء (فعل غير كف على جهة الاستعلاء) مع أن المختار عنده أن المندوب مأمور به. والمشهور أن القدر المشترك بين الوجوب والندب، هو الطلب؛ وبذلك صرح ابن الحاجب أيضا في تقرير المذاهب في صيغة «افعل» حيث قال: وقيل للطلب المشترك، ثم إذا جعل الطلب على جهة الاستعلاء قدرا مشتركا بين الوجوب والندب؛ لزم أن يكون الأظهر عند المصنف[4] كون الصيغة موضوعة للقدر المشترك، مخالفا لما اختاره الجمهور من حيث كونها موضوعة للوجوب.

قال: وقيل: بالتوقف بين كونها للقدر المشترك بينهما، وهو الطلب، وبين الاشتراك اللفظي[5].

أقول: حمل التوقف على هذا المعنى مما يوهمه عبارة ابن الحاجب في مختصره،

=

الاشتراك اللفظي". المطول، ص: 424.

(1) مفتاح العلوم، ص: 428.

(2) في مفتاح العلوم: "رتبة"، ص: 428.

(3) المطول، ص: 428.

(4) الإيضاح، ص: 241.

(5) قال التفتازاني: "واحترز بغير الكف عن النهي. وبقوله: على جهة الاستعلاء، أي: على طريق طلب العلو، سواء كان عاليا حقيقة أو لا، عن الدعاء والالتماس، وفيه نظر؛ لأنه يخرج عنه نحو: اكفف عن القتل، ثم اختلف الأصوليون في أن صيغة الأمر، لماذا وضعت؟ فقيل: للوجوب فقط، وقيل: للندب فقط، وقيل للقدر المشترك بينهما، وهو الطلب على جهة الاستعلاء، وقيل: هي مشتركة بينهما لفظا، وقيل: بالتوقف بين كونها للقدر المشترك بينهما، وهو الطلب، وبين الاشتراك اللفظي". المطول، ص: 424.

حيث قال: قال الجمهور حقيقة في الوجوب، أبو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك اشتراكا لفظيا الأشعري والقاضي بالتوقف فيهما؛ إذ ربما يتوهم أن الضمير في قوله: فيهما راجع إلى كونها موضوعة للقدر المشترك، وكونها مشتركة اشتراكا لفظيا؛ لقربهما، لا إلى الوجوب والندب.

والحق أنه راجع إلى الوجوب والندب، كما أن الاشتراك اللفظي أيضا بينهما، وقد صرح بذلك فيما يعتمد عليه من شروحه، قال في المحصول[1]: ومنهم من قال بالتوقف وهم فرق ثلاث، الأولى: القائلون بأنها للقدر المشترك، الثانية: الذين قالوا إنها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا، الثالثة: الذين قالوا إنها حقيقة: إما في الوجوب فقط، أو في الندب، أو فيهما معا بالاشتراك. لكنا لا ندري ما هو الحق من هذه الأقسام، فجعل هذه المذاهب الثلاثة مندرجة تحت القول بالتوقف.

أما الأخير فظاهر، وهو الذي عنى في المختصر بالتوقف، وأما الأولان؛ فلأن الصيغة إذا جردت عن القرائن يتوقف فيها بين الوجوب والندب:

إما على تقدير الاشتراك اللفظي؛ فلأنه لا يدرى أيهما المراد منها.

وإما على تقدير الاشتراك المعنوي؛ فلأنه لا يدرى أن القدر المشترك المراد منها في ضمن أيهما يوجد.

التمني:

قال: والتمني، نحو قول امرئ القيس: إلخ [2].

أقول: فإن قلت: قد سبق أن التمني من أقسام الطلب، وعرفه الشارح بأنه «طلب [حصول] الشيء على سبيل المحبة»[3]، فصيغة الأمر إذا استعملت في التمني، كانت مفيدة لطلب الفعل؛ فكيف يصح أن تجهل في القسم الأول، وهو أن لا يكون لطلب الفعل

---

(1) المحصول، الرازي، 2 / 67 – 68.

(2) المطول، ص: 426. وتمام كلامه[من الطويل، ديوان امرئ القيس، ص: 18]:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ   بصبح وما الإصباح منك بأمثل

الإصباح: الصبح، والانجلاء: الانكشاف. يقول: ليزل ظلامك بضياء الصبح، ثم قال: وليس الصبح بأفضل منك عندي؛ لأني أقاسي همومي نهارا، كما أقاسيها ليلا، ولأن نهاري يظلم في عيني لازدحام الهموم علي؛ فليس الغرض طلب الانجلاء؛ لأنه لايقدر على ذلك، لكنه يتمنى ذلك تخلصا عما عرض له في الليل من تباريح الجوى، ولواعج الاشتياق، ولاستطالة تلك الليلة، كأنه لا يترقب انجلاءها، وليس له طماعية فيه، ولا توقع، فلهذا يحمل على التمني دون الترجي...". المصدر نفسه، صص: 426 - 427.

(3) نفسه، ص: 407.

أصلا؟ قلت: كأنه أراد أن القسم الأول هو: أن لا يفيد الطلب المعتبر في الأمر أصلا، أعني: ما يستدعي إمكان المطلوب، وما لا يفيد هذا الطلب أصلا، جاز أن يفيد نوعا آخر من الطلب فلا إشكال.

النهي:

قال: وهو طلب الكف عن الفعل استعلاء[1].

أقول: يعني طلب الكف من حيث هو كف، على قياس ما مر في الأمر؛ لئلا ينتقض بقولك: «كف عن الزنا».

قال: وهو كالأمر في الاستعلاء[2].

أقول: لما كان طلب الفعل استعلاء، قدرا مشتركا بين الوجوب والندب، كما زعمه الشارح، لزم أن يكون طلب الكف عن الفعل استعلاء، قدرا مشتركا بين التحريم والكراهة؛ فيكون النهي موضوعا للقدر المشترك بينهما عند المصنف[3]، على خلاف ما هو المختار عند الجمهور، كما قلنا في الأمر.

قال: فإنهم قد اختلفوا في أن مقتضى النهي[4].

أقول: قد أومأنا في ما سبق، أن هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في أن عدم الفعل مقدور أولا.

تقدير الشرط بعد التمني، ولاستفهام، والأمر، والنهي:

قال: والطلب لا ينفك عن سبب حامل للطلب على ذلك الطلب، فوجود ذلك السبب الحامل مسبب عن ذلك الطلب إلخ[5].

---

(1) وتمام كلامه: "[وله حرف واحد، وهو " لا " الجازمة، في نحو: لا تفعل] وفي عرف النحاة تسمى هذه الصيغة نفسها نهيا في أي معنى استعمل كما يسمى: "افعل" أمرا". نفسه، ص: 427.

(2) وتمام كلامه: "لأنه المتبادر إلى الفهم، وليس كالأمر في عدم الفور وعدم التكرار إذا لحق أن النهي يقتضي الفور والتكرار". نفسه، ص: 427.

(3) قال القزويني: "وقد يستعمل في غير طلب الكف أو الترك، كالتهديد، كقولك لعبد لا يمتثل أمرك: لا تمتثل أمري". الإيضاح، ص: 244.

(4) قال التفتازاني: "[وقد يستعمل في غير طلب الكف] عن الفعل كما هو مذهب البعض [أو] طلب [الترك] كما هو مذهب البعض **فإنهم قد اختلفوا في أن مقتضى النهي** كف النفس عن الفعل بالاشتغال بأحد أضداده، أو ترك الفعل وهو نفسها: أن لا تفعل". المطول، ص: 428.

(5) قال التفتازاني: "[وهذه الأربعة] يعني: التمني والاستفهام، والأمر، والنهي [يجوز تقدير الشرط بعدها] وإيراد الجزاء عقيبها مجزوما بـــ "أن" المضمرة بعد الشرط [كقولك] في التمني: [ليت لي مالا أنفقه، أي: أن أرزقه أنفقه و] في الاستفهام [أين بيتك أزرك، أي: إن تعرفنيه] أزرك، وفي =

أقول: هذا الوجه يقتضي أن يعتبر الجزاء المذكور، مترتبا على الطلب ومسببا عنه، وليس كذلك. فإن قولك: «أكرمني أكرمك»، مقدر بقولك: «إن تكرمني أكرمك» لا بقولك: «إن أطلب إكرامك أكرمك»، فالجزاء المذكور مترتب على: «إكرام المخاطب للمتكلم»، لا على: «طلب إكرامه»، فالسببية المعتبرة في الكلام، إنما هي بين الإكرامين وهو ظاهر.

قال: لأن العلة الغائية بوجودها معلولة بالعلة الفاعلية، وإن كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية[1].

أقول: المناسب أن يقال: العلة الغائية بوجودها معلولة لمعلولها، وإن كانت بماهيتها علة له؛ فإن الكلام في سببية الطلب، لما هو سبب حامل للطالب عليه، لا في سببيه الطالب لما هو سبب حامل له على الطلب.

وقوله: (ولهذا قالوا إن العلة الغائية تتقدم في الذهن على المعلول، وتتأخر في الخارج عنه) [2] يؤيد ما ذكرنا. وإن قدر كلامه هكذا: معلولة للعلة الفاعلية بتوسط المعلول، وعلة لعلية العلة الفاعلية للمعلول؛ فيكون علة للمعلول أيضا؛ كان تعسفا ظاهرا.

قال: وثانيهما أن كل كلام لا بد فيه من حامل للمتكلم عليه، والحامل على الكلام الخبري إفادة المخاطب إلخ [3].

=

الأمر [أكرمني أكرمك، أي: إن تكرمني] أكرمك [و] في النهي [لا تشتمني يكن خيرا لك، أي: أن لا تشتمني يكن خيرا لك. وقد ذكر في تحقيقه وجهان: أحدهما: أن هذه الأربعة فيها معنى الطلب، **والطلب لا ينفك عن سبب حامل للطلب على ذلك الطلب، فوجود ذلك السبب الحامل مسبب عن ذلك الطلب في الخارج؛ لأن العلة الغائية بوجودها معلولة بالعلة الفاعلية، وإن كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية**؛ ولهذا قالوا: إن العلة الغائية تتقدم في الذهن على المعلول، وتتأخر في الخارج عنهن وهذا معنى قولهم: أول الفكر آخر العمل، ولما كان ذلك أعني: كون وجود السبب الحامل مسببا عن الخارج مفهوما من ذكر الطلب، ودل عليه ذكر المسبب الذي يصلح سببا حاملا عليه أغنت هذه القرينة عن ذكر حرف الشرط والسبب؛ إذ ليس معنى الشرط والجزاء إلا سببية الأول، ومسببية الثاني، فانجزم السبب الحامل بـــ "إن" مقدرة بعد هذه الأشياء". المصدر نفسه، ص: 428.

(1) نفسه، ص: 428. ينظر: الهامش: 2، أعلاه.

(2) المطول، ص: 428.

(3) وتمام كلامه: "بمضمونه وعلى الطلبي كون المطلوب مقصود المتكلم إمـــا لذاته أو لغيره، يعني: يتوقف ذلك الغير على حصولـــه، وتوقف غيره على حصوله هو معنى الشرط، فـــإذا ذكرت الطلب، ولـــم تذكر بعده مـــا يصلح توقفه على المطلوب جوز المخاطب كون ذلك المطلوب مقصودا لنفسه ولغيره، وإن ذكرت بعد ذلك غلب على ظنه كون المطلوب مقصودا لذلك

=

أقول: هذا هو الوجه الصحيح، وذكر في **إيضاح المفصل** أن هذه الأشياء الخمسة متضمنة معنى الطلب والطلب لا يكون إلا لغرض فقد تضمنت حينئذ في المعنى أنها سبب لمسبب فإذا ذكر المسبب علم أنها هي السبب وهذا معنى الشرط والجزاء[1]. فلذلك قال **الخليل**[2]، إن هذه الأوائل الأربع كلها فيها معنى: «إن» نظرا إلى المعنى المذكور. وهذا بخلاف الخبر، فإن الخبر لا يلزم أن يكون لغرض آخر خارج عنه، بخلاف الطلب؛ فإنه لا يكون إلا لغرض خارج عنه، وإلا لكان عبثا، فكأن **الشارح** فهم من أول كلامه: الوجه الأول، وجعل قوله: (بخلاف الخبر إلى آخره) [3] إشارة إلى الوجه الثاني.

والحق أن مجموع كلامه: وجه واحد، والمراد منه: الوجه الثاني، لا الأول؛ لفساده. وأراد بقوله: (والطلب لا يكون إلا لغرض) [4] أنه لا يكون إلا لغرض من المطلوب، لا من الطلب نفسه. وأراد بقوله: (وإلا لكان عبثا) [5] أنه يكون عبثا في الغالب؛ لأن أكثر الأشياء مما لا يطلب لذاته.

قال: أو لغيره يعني يتوقف ذلك الغير على حصوله، إلخ [6].

أقول: الأظهر أن يقال: فيكون ذلك الغير علة غائية للمطلوب، ومسببا عنه في الخارج كما ذكره في الوجه الأول، فإن هذا المعنى: أدل على ترتيب الجزاء على المطلوب، مما ذكره من مجرد التوقف.

قال: فلأن الشرط لا يلزم أن يكون علة تامة لحصول الجزاء، بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه، وإن كان متوقفا على شيء آخر نحو: «إن توضأت صحت صلاتك»[7].

أقول: المذكور في **الكتب المعتبرة في الأصول** أن كلمة: «إن» قد غلبت في السببية، فدلت على ترتب الثاني على الأول، وأنها تستعمل في الشرط الذي هو جزء أخير

=

المذكور، لا لنفسه فيكون إذن معنى الشرط في الطلب مع ذكر ذلك الشيء ظاهرا". المصدر نفسه، ص: 429.

(1) الإيضاح في شرح المفصل، 2 / 250.

(2) هو الإمام الجليل أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، ولد سنة: مائة هجرية، وتوفي سنة: خمس وسبعين ومائة على الأشهر. ينظر ترجمته في: طبقات النحويين، ص: 43.

(3) المطول، ص: 410.

(4) المصدر نفسه، ص: 412.

(5) نفسه، ص: 426.

(6) نفسه، ص: 429. ينظر، الهامش: 2، أعلاه.

(7) المطول، ص: 429.

من العلة التامة، فيتعقبه الجزاء قطعا. ولا يخفى أن المتبادر من قولك: «إن ضربتني ضربتك أن: «الضرب الثاني» مترتب على «الضرب الأول»، يحصل جزما بعد حصوله، لا أنه يتوقف عليه، وينعدم بانعدامه، بدون أن يعتبر حصوله بعد حصوله كما هو مقتضى معنى الشرط اصطلاحا.

وأما قوله تعالى: ﴿ قُل لِّعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ (1) ففيه إشارة إلى أن المؤمنين ينبغي أن يتبادروا إلى امتثال قول النبي عليه السلام، حتى كأن قوله تعالى: ﴿ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ (2) سببا لإقامتهم إياها، لا تتخلف تلك الإقامة عن ذلك القول. وكذا قولك: «إن توضأت صحت صلاتك»، يشعر بمبالغة في اعتبار «الوضوء» في «صحة الصلاة»، كأنه المحصل وحده «لصحتها»، بخلاف قولك: «الوضوء شرط لصحة الصلاة»؛ فإن المفهوم مجرد التوقف فقط.

العـــرض:

قال: لا يجوز: «لا تكفر تدخل النار»، أو: «أسلم تدخل النار»، يعني: «إن تكفر» أو «إن لا تسلم تدخل النار»، خلافا للكسائي فإنه يجوزه تعويلا على القرينة (3).

أقول: يعني: يجوز جعل النفي قرينة للإثبات كما في المثال الأول، وعكسه في المثال الثاني، وقد صرح بذلك **نجم الأئمة**؛ لكن لا يخفى أن جعل النفي قرينة للإثبات أقرب، نحو: «لا تدن من الأسد يأكلك»، و«لا تكفر تدخل النار»، أي: «إن تدن» أو «إن تكفر»؛ وذلك لاشتمال النفي على مفهوم الإثبات، وكونه واردا عليه. وأما العكس نحو: «أسلم تدخل النار»، أي: «إن لا تسلم»، ففيه بعد؛ إذ ليس في الإثبات اشتمال على مفهوم النفي؛ ولذلك كان تجويز القسم الأول منه أشهر.

---

(1) إبراهيم 14 / 31. (2) الأنعام 6 / 72.

(3) المطول، ص: 430. قال التفتازاني: "[وأما العرض] وإن عده النحاة أحد الأشياء التي يقدر بعدها الشرط، ويجزم في جوابه المضارع [كقولك: ألا تنزل تصب خيرا] أي: إن تنزل تصب خيرا [فمولد من الاستفهام] أي: ليس هو بابا على حدة، بل الهمزة فيه همزة الاستفهام دخلت على الفعل المنفي، وامتنع حملها على حقيقة الاستفهام؛ لأنه يعرف عدم النزول مثلا فالاستفهام عنه يكون طلبا للحاصل، فيتولد منه بقرينة الحال عرض النزول على المخاطب، وطلب منه وهذه في التحقيق همزة إنكار، أي: لا ينبغي لك أن تنزل، وإنكار النفي إثبات، فلهذا صح تقدير الشرط المثبت بعده، نحو: إن تنزل فإن الشرط المقدر بعد هذه الأشياء يجب أن يكون من جنسها، فلا يصح تقدير المنفي بعد المثبت، وبالعكس مثلا لا يجوز: **« لا تكفر تدخل النار»**، أو: **« أسلم تدخل النار»**، يعني: **"إن تكفر» أو « إن لا تسلم تدخل النار»، خلافا للكسائي فإنه يجوزه تعويلا على القرينة"**. المصدر نفسه، صص: 429 - 430.

الباب السابع: الفصل والوصل

الوصل:

حكم الجملة بعد أخرى لها محل إعرابي:

قال: فالمصدر والصفات المسندة إلى فاعلها ليست كلاما ولا جملة[1].

أقول: وأما نحو قوله: «أقائم الزيدان»، فكلام وجملة؛ لأنه مؤول بالفعل، وأيضا إسناده مقصود بالذات. والصفة الواقعة صلة مع فاعلها جملة؛ لكون إسنادها أصليا؛ لتأويلها بالفعل، وليست بكلام؛ إذ ليس إسنادها مقصودا لذاته.

قال: الظاهر أنه أراد به نحو: «الواو» من حروف العطف[2].

أقول: فإن قلت: دعوى ظهور أنه أراد هذا المعنى، يشعر بأن هناك احتمال إرادة معنى آخر؛ فماذا هو؟ قلت: هناك احتمالان: أحدهما: بعيد، والآخر: أبعد.

أما الأول: فهو أن يقرأ لفظ: «نحو» منصوبا، عطفا على (مقبولا) [3]، ويفسر بكونه قريبا من الطبع مستحسنا، أو بكونه بليغا.

وأما الثاني: فهو أن يقرأ مجرورا معطوفا على الضمير المجرور، في كونه على مذهب من يجوز ذلك؛ فيكون المعنى: أن شرط كون عطف الجملة الثانية على الأولى، التي لها محل من الإعراب مقبولا.

وشرط كون نحو هذا العطف، وهو عطف المفرد على المفرد مقبولا، أن يكون بين الجملتين والمفردين جهة جامعة، والأظهر أن يترك لفظ: «الظاهر»، ويقال: أراد به نحو: «الواو» من حروف العطف.

---

(1) وتمام كلامه: "لأن إسنادها ليس أصليا". المطول، ص: 434.

(2) المصدر نفسه، ص: 435. قال التفتازاني: "...[فشرط كونه] أي: كون عطف الثانية على الأولى [مقبولا بالواو ونحوه أن يكون بينهما] أي: بين الجملة الأولى والثانية [جهة جامعة، نحو: زيد يكتب ويشعر] لما بين الكتابة والشعر من التناسب والجهة الجامعة بين الشعر والكتابة هو التأليف (...) قوله: ونحوه **الظاهر أنه أراد به نحو: « الواو » من حروف العطف** الدالة على التشريك، كالفاء، وثم، وحتى، وهذا فاسد؛ لأن هذا الحكم مختص بالواو؛ لأن لكل من الفاء، وثم، وحتى، معنى إذا وجد كان العطف مقبولا، سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة، أو لا، نحو: زيد يكتب فيعطي، أو ثم يعطي، إذا كان يصدر منه الإعطاء بعد الكتابة، بخلاف الواو فإنه ليس له هذا المعنى، فلا بد له من جامع". نفسه، صص: 434 - 435.

(3) نفسه، ص: 435.

قال: لأنه بيان لـــ ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ [1] فحكمه حكمه[2].

أقول: في **الكشاف** أنه «تأكيد له؛ لأن قوله: ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ معناه الثبات على اليهودية، وقوله: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ رد للإسلام ودفع له منهم؛ لأن المستهزئ بالشيء المستخف به منكر له ودافع لكونه معتدا به، ودفع نقيض الشيء تأكيد لثباته أو بدل [منه] [3]؛ لأن من حقر الإسلام فقد عظم الكفر، أو استئناف»[4].

وفي **المفتاح**: إنه تأكيد له أو استئناف، فإنه قال في أمثلة التأكيد: «لما كان المراد بـــ ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ هو: إنا معكم قلوبا، وكان معناه: إنا نوهم أصحاب محمد عليه السلام الإيمان، وقع قوله: (**إنما نحو مستهزئون**) مقررا [ففصل] [5] ولك أن تحمله على الاستئناف»[6].

ولا يخفى عليك الفرق بين توجيهي **الشيخين** للتأكيد.

وإن جعله بيانا ليس بواضح، وسواء جعل تأكيدا، أو بدلا، أو بيانا لم يصح العطف عليه؛ لاستلزامه أن يكون الله يستهزئ بهم: مقولا لهم، وأن يكون أيضا تأكيدا، أو بدلا، أو بيانا لقولهم: ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾. وكذا لا يصح العطف عليه إذا جعل استئنافا؛ لاستلزامه أن يكون مقولا لهم، وأن يكون أيضا من تتمة الجواب عن السؤال المقدر، وهو: ما بالكم إن صح أنكم معنا، توافقون أهل الإسلام؟ هذا كله في حكاية كلامهم.

وأما كلامهم مع شياطينهم، فقد فصل فيه: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ عما قبله؛

---

(1) البقرة 2 / 14.

(2) المطول، ص: 436. قال التفتازاني: "[وإلا] أي: وإن لم يقصد تشريك الثانية للأولى في حكم إعرابها [فصلت] الثانية [عنها] لئلا يلزم من العطف التشريك الذي ليس بمقصود [نحو: ﴿ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [البقرة: 14-15] لم يعطف: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ على: ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ لأنه ليس من مقولهم] يعني أن قولهم ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ جملة في محل النصب على أنه مفعول قالوا فلو عطف ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ عليها لزم كونه مشاركا لها في كونه مفعول قالوا، وهذا باطل؛ لأنه ليس من مقول قول المنافقين، وإنما قال على: ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ دون ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ **لأنه بيان لـــ** ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ "**فحكمه حكمه**". المصدر نفسه، صص: 435-436.

(3) الزيادة من الكشاف، 1 / 66.

(4) الكشاف، 1 / 66.

(5) الزيادة خاصة بالحاشية.

(6) مفتاح العلوم، ص: 378.

لكونه تأكيدا، أو بدلا، أو استئنافا، وليس في كلامهم: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ ليتصور فصله، أو وصله. فالمثال لما نحن فيه، هو: الحكاية دون المحكي؛ فإنه مثال للتأكيد، أو البدل، أو الاستئناف في جمل لا محل لها من الإعراب، فتأمل ولا تغفل عن صحة الاستشهاد بالحكاية في الآية، فيما له محل من الإعراب.

وصحة الاستشهاد بالمحكي فيها فيما لا محل له منه، والحاصل أنه إن نظر إلى فصل: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ عما قبله، فذلك في الحكاية وفي جمل لها محل من الإعراب؛ وبهذا الاعتبار استشهد به في هذا المقام. وإن نظر إلى فصل: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ عما قبله فذلك في المحكي، وفي جمل لا محل لها من الإعراب؛ وبهذا الاعتبار يستشهد به للتأكيد، أو البدل، أو الاستئناف في جمل لا محل لها من الإعراب. وإنما أطنبنا في توضيح الكلام؛ لنستعين به في دفع ما توهمه الشارح فيما سيرد عليك عن قريب، إن شاء الله تعالى.

قال: إن «حتى» و«لا» العاطفتين لا تقعان في عطف الجمل (1).

أقول: أما كلمة «لا» فلأنها موضوعة لأن تنفي بها ما أوجبته للمتبوع، وذلك ظاهر في المفردات، وما في حكمها نحو قولك: «زيد قائم» يناقضه: «زيد ليس بقائم لا عمرو ليس بقائم»، ولا يتصور في الجمل التي لا محل لها من الإعراب. وأما نحو قولك: «زيد وجهه حسن لا فعله قبيح» خطابا لمن اعتقد «حسن وجهه وقبيح فعله»، فلا يبعد صحته قياسا؛ لأنه في معنى قولك: «زيد حسن الوجه لا قبيح الفعل»، فحكمه بأنها لا تقع في عطف الجمل، بناء على أن المراد: جمل لا محل لها من الإعراب؛ إذ الكلام فيها.

وأما كلمة: «حتى» فلأن شرطها أن يكون ما بعدها جزءا مما قبلها: إما أضعف أو أقوى، ولا تحقق له في الجمل أصلا. وظاهر كلام المفتاح يشعر بوقوعها بين الجمل

(1) وتمامه: وأو، وأما، وأم، في عطف الجمل مثلها في عطف المفردات، وليست: أو، في مثل قوله تعالى: ﴿ كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ﴾ [النحل: 77] وقوله تعالى: ﴿ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾ [الصافات: 147] للعطف بل هو حرف استئناف لمجرد الإضراب، بمعنى: بل، وحكم لكن قد عرف فيما سبق، وبل في الجمل مثلها في المفردات، إلا أنها قد تكون لا لتدارك الغلط، بل لمجرد الانتقال من كلام إلى آخر أهم من الأول بلا قصد إلى إهدار الأول وجعله في حكم المسكوت، كقوله تعالى: ﴿ بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ ﴾ [النمل: 66]. وأما الفاء، وثم، فالفاء: يفيد كون مضمون الجملة الثانية عقيب الأولى، بلا فصل، وقد يفيد كون المذكور بعدها كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها من غير قصد إلى أن مضمونها عقيب مضمون ما قبلها في الزمان، كقوله تعالى: ﴿ ٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴾ [الزمر: 72] ...". المطول، ص: 436.

حيث قال في بحث العطف: «ولا بد في «حتى» من التدريج كما ينبئ عنه قول من قال[1]:

«وكنت فتى من جند إبليس فارتقى

بي الحال حتى صار إبليس من جندي»[2]

إذ المتبادر منه أنه مثال لـ «حتى» العاطفة، وحينئذ يجعل الشرط المذكور مخصوصا بـ «حتى» العاطفة للمفردات، ويمكن أن يقال: «حتى» في البيت استئنافية، فإنها والعاطفة ترجعان إلى أصل واحد، هي الجارة، فاعتبار التدريج في إحداهما ينبئ عن اعتباره في الأخرى، رعاية لجانب الأصل بقدر الإمكان، ويمكن أن تجعل جارة بتقدير حرف المصدرية.

قال: لاستبعاد مضمون الجملة الثانية عن الأولى وعدم مناسبته له[3].

أقول: وذلك:

إما لبعد درجته وعلو منزلته بالقياس إلى مضمون الجملة الأولى، كما في المثال الأول، والثالث، والرابع.

وإما لمجرد تباينهما، وعدم تناسبهما كما في المثال الثاني.

قال: وقد يجيء لمجرد الترتيب والتدرج في درج الارتقاء[4].

أقول: يعني التدرج في ذكر المعاني بذكر ما هو الأولى فالأولى، كما في البيت، فإن سيادة نفسه أخص به وأولى من سيادة أبيه، ثم سيادة أبيه من سيادة جده.

قال **نجم الأئمة**: فـ «ثم» هاهنا كـ «الفاء» في قوله: ﴿ فَلَبِئْسَ مَثْوَى

---

(1) البيت لأبي نواس، ديوانه، ص: 195. (2) مفتاح العلوم، ص: 286.

(3) قال التفتازاني: "وثم للترتيب مع التراخي، كما في المفرد لكنها كثيرا ما تجيء **لاستبعاد مضمون الجملة الثانية عن الأولى وعدم مناسبته له** نحو: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾ [المؤمنون: 14]ونحو: ﴿ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأنعام: 1] لاستبعاد الإشراك بخالق السماوات والأرض، وكذا قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ بعد قوله: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ۝ ﴾ [البلد: 11] الآية لبعد المنزلة بين الإيمان وفك الرقبة، وكذا: ﴿ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ ﴾ [هود: 52] للبعد بين طلب المغفرة والانقطاع بالكلية إلى الله تعالى، وهذا في التنزيل أكثر من أن يحصى". المطول، ص: 437.

(4) قال التفتازاني: "وهذا في التنزيل أكثر من أن يحصى، **وقد يجيء لمجرد الترتيب والتدرج في درج الارتقاء** من غير اعتبار تعقيب أو تراخ، كقوله:

إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده".

المصدر نفسه، ص: 437.

ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴾ [1]، ﴿ فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَـٰمِلِينَ ﴾ [2]، فإن مدح الشيء أو ذمه يصح بعد جري ذكره.

قال: احتمل أن يكون قولك: ينفع، رجوعا عن قولك: يضر[3].

أقول: فيه إشارة إلى فائدة العطف بـــ «الواو» في جمل لا محل لها من الإعراب، فإنها إذا لم يعطف بعضها على بعض، احتملت الرجوع والإبطال، وإذا عطفت فهم اجتماع مضموناتها في الحصول بطريق النصوصية. وأنت خبير بأن هذا الاحتمال، إنما يجري في بعض الصور. والأحسن أن يقال: الجملتان إذا لم يعطف أحدهما على الأخرى، فهم اجتماع مضمونيهما في الحصول بدلالة العقل، ضرورة أن الأمور الواقعة في الأمر نفسه، تكون مجتمعة فيها، وربما لا تكون هذه الدلالة مقصودة للمتكلم. وإذا عطفت بـــ«الواو» فقد دل على الاجتماع، بدلالة لفظية مقصودة، ثم إن هذه الدلالة لا تحسن في كل جملتين مجتمعتين في الواقع كما لا يخفى، بل في جملتين متوسطتين، بين غايتي: الاتحاد والتباين. ومعرفة هذه الأحول فيما بين الجمل متعسرة جدا؛ فلذلك تسكب فيه العبرات.

الفصل:

قال: فإن قلت: إذا عطف شيء على جواب الشرط فهو على ضربين: [4].

أقول: يعني: إنا لا نسلم أنه إذا جعلت «إذا» شرطية، وعطف ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [5] على جواب الشرط، أفاد الكلام اختصاص الاستهزاء بحال خلوهم إلى شياطينهم، بطريق مفهوم الشرط؛ وإنما يلزم ذلك أن لو استقل كل من المعطوف، والمعطوف عليه بالجزائية، وهو ممنوع.

وحاصل الجواب: أنه إذا عطف كان من الضرب الأول؛ إذ لو حمل على الضرب

---

(1) النحل 16/ 29.

(2) الزمر 39 / 74.

(3) قال التفتازاني: "فإن قلت: الواو أيضا يفيد الجمع بين مضمون الجملتين في الحصول نصا، لأنك إذا قلت: يضر زيد ينفع من غير واو، احتمل أن يكون قولك: ينفع، رجوعا عن قولك: يضر وإبطالا له، كذا في دلائل الإعجاز". المطول، ص: 437.

(4) وتمام كلامه: "أحدهما: أن يستقل كل بالجزائية نحو: إن تأتني أعطك وأكسك. والثاني: أن يكون المعطوف بحيث يتوقف على المعطوف عليه، ويكون الشرط فيه سببا بواسطة كونه سببا في المعطوف عليه، كقولك: إذا رجع الأمير استأذنت وخرجت. ، أي: إذا رجع استأذنت، وإذا استأذنت خرجت". المصدر نفسه، ص: 438.

(5) البقرة 2 / 15.

الثاني كان المعنى: وإذا قالوا ذلك استهزأ الله بهم؛ وهو فاسد من وجهين:

أحدهما: ما ذكره الشيخ[1].

والثاني: لزوم اختصاص الاستهزاء بزمان القول، والإخبار عن أنفسهم بإنا مستهزئون.

وإذا جعل من الضرب الأول تم الكلام سالما عن المنع.

كمال الانقطاع:

قال: ولم يجعل أيضا مجزوما جوابا للأمر؛ لأن الغرض تعيين الأمر بالإرساء بالمزاولة[2].

---

(1) قال عبد القاهر: "ومما هو أصل في هذا الباب، أنك قد ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حال ما يعطف ويقرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف، لأمر عرض فيها صارت به أجنبية مما قبلها.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝ ﴾ [البقرة: 15]، الظاهر كما لا يخفى يقتضي أن يعطف على ما قبله من قوله: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ [البقرة: 14] وذلك أنه ليس بأجنبي منه، بل هو نظير ما جاء معطوفا من قوله تعالى: ﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾ [النساء: 142]، وقوله: ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾ [آل عمران: 54] وما أشبه ذلك مما يرد فيه العجز على الصدر، ثم إنك تجده قد جاء غير معطوف، وذلك لأمر أوجب أن لا يعطف، وهو أن قوله: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾، حكاية عنهم أنهم قالوا، وليس بخبر من الله تعالى. وقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾، خبر من الله تعالى أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم. وإذا كان كذلك، كان العطف ممتنعا، لاستحالة أن يكون الذي هو خبر من الله تعالى، معطوفا على ما هو حكاية عنهم، ولإيجاب ذلك أن يخرج من كونه خبرا من الله تعالى، إلى كونه حكاية عنهم، وإلى أن يكونوا قد شهدوا على أنفسهم بأنهم مؤاخذون، وأن الله تعالى معاقبهم عليه". دلائل الإعجاز، صص: 231 - 232.

(2) المطول، ص: 440. مقصوده قول الأخطل:

وقال رائدهم أرسوا نزاولها ... فكل حتف امرئ يجري بمقدار

قال التفتازاني: "[وأما كما الانقطاع فلاختلافهما خبرا وإنشاء لفظا ومعنى] أي: تكون إحدى الجملتين خبرا لفظا ومعنى، والأخرى إنشاء لفظا ومعنى، [نحو:

وقال رائدهم أرسوا نزاولها] ... فكل حتف امرئ يجري بمقدار

الرائد: الذي يتقدم القوم لطلب الماء والكلأ. وأرسوا: أي: أقيموا من أرسيت السفينة، أي: حبستها بالمرساة. نزاولها: أي: نحاولها ونعالجها، والضمير للحرب. أي: قال رائد القوم ومقدمهم أقيموا نقاتل فإن موت كل نفس يجري بمقدار الله وقدره، لا الجبن ينجيه ولا الإقدام يرديه، وقيل: الضمير للسفينة، وقيل: للخمر، والوجه ما ذكرناه.

ولما كان أرسوا إنشاء لفظا ومعنى، ونزاولها خبر كذلك لم يعطف عليه، **ولم يجعل أيضا مجزوما** =

أقول: أو تعليل الإرساء وبيان غايته، فكأنه قيل: أمرتكم بالإرساء للمزاولة، على أن يكون للمزاولة متعلقا بالأمر وغاية له. أو قيل: أمرتكم بأن ترسوا للمزاولة، على أن يكون للمزاولة معمولا لترسوا؛ فعلى الأول هناك أمر معلل، وعلى الثاني أمر بمعلل. وقوله: (والأمر في الجزم بالعكس، أعني: يصير الإرساء علة للمزاولة) [1]، إنما يظهر على الثاني، وأما على الأول فالعكس هو أن يصير الأمر بالإرساء علة للمزاولة.

واعلم أن ما جعله سببا لعدم الجزم، يصح أن يجعل سببا للفصل؛ فإن بيان العلة والغرض من شيء بعد ذكره، يناسب تقدير السؤال، فيكون استئنافا.

قال: فهذا مثال لمجرد كمال الانقطاع بين الجملتين[2]. وقد يقال: إن المقصود بالتمثيل هو ما وقع في كلام الرائد، والجملتان في كلامه ليس لهما محل من الإعراب، ولا يخفى ما فيه من التعسف؛ لأن المثال إنما هو هذا المصراع، والجملتان فيه مما له محل من الإعراب؛ ولهذا جعل نحو قوله تعالى: ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ [3] مما له محل من الإعراب على ما مر[4].

أقول: فيه بحث:

أما أولا: فلأن ما تقدم من قوله: (لم يعطف عليه ولم يجعل أيضا مجزوما إلخ) [5] يدل على أن الكلام في المثال الذي هو محكي، أعني: قول الرائد؛ فإن تعليل الأمر بالإرساء، وانعكاس المعنى بالجزم، إنما يتصور في كلامه. وأما الشاعر فهو إنما يحكي كلام الرائد على منواله، وليس له أن يعلل أمرا واردا في كلام الرائد، ولا أن يجزم ما بعده

=

جوابا للأمر؛ **لأن الغرض تعيين الأمر بالإرساء بالمزاولة، والأمر في الجزم بالعكس، أعني: يصير** الإرساء علة للمزاولة، كما في: أسلم تدخل الجنة.

فإن قلت: هذه الأقسام كلها على التقدير الثاني، وهو أن لا يكون للجملة الأولى محل من الإعراب، والجملة الأولى في هذا المثال، وهي قوله: أرسوا: في محل النصب، على أنه مفعول قال: فكيف يصح؟ قلت: لما ذكر أنه قد يكون بين الجملتين اللتين لا محل لأوليهما من الإعراب كمال الانقطاع، أو كمال الاتصال أو نحوهما، أشار إلى تحقيق هذه المعاني من غير نظر إلى كونها بين الجملتين اللتين يكون لأولاهما محل من الإعراب، أو لا يكون، **فهذا مثال لمجرد كمال الانقطاع بين الجملتين**".

(1) المطول، ص: 440.

(2) ينظر، الهامش: 2، في الصفحة قبلها.

(3) البقرة 2 / 14.

(4) المطول، ص: 440.

(5) المصدر نفسه، ص: 440.

جوابا له، بل ليس له إلا حكاية التعليل الوارد فيه، أو الجزم لو كان واردا فيه.

وأما ثانيا: فلأنه لا خفاء أن المقصود تمثيل كمال الانقطاع، على وجه يوجب الفصل بين الجملتين، واختلافهما خبرا وإنشاء، لفظا ومعنى: لا يوجب الفصل بينهما، إذا كان للأولى محل من الإعراب، كيف وقد ورد العطف في الجمل المحكية بعد القول، مع كونها مختلفة، ذلك الاختلاف نحو قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾ [1].

وقد مر أن العلامة نص على جواز العطف هاهنا في سورة نوح، ومثله بقولك: قال زيد «نودي للصلاة» و«صل في المسجد» . ويدل على جوازه أيضا أنهم قالوا: الجملة الأولى إما أن يكون لها محل من الإعراب أو لا: وعلى الأول: إن قصد تشريك الثانية للأولى في حكم ذلك الإعراب، عطفت عليها: كالمفرد، وذكروا أن شرط هذا العطف بـ«الواو مقبولا، أن يكون بين الجملتين جهة جامعة، على قياس العطف بين المفردين.

فقد جعلوا الجمل التي لها محل من الإعراب في حكم المفردات، واكتفوا بالجهة الجامعة، ولم يلتفتوا في هذا القسم إلى الاختلاف خبرا وإنشاء، بناء على ظهور فائدة العطف بـ«الواو، أعني: التشريك المذكور، وإنما اعتبروا ذلك الاختلاف ونحوه في:

القسم الثاني، وهو أن لا يكون للجملة الأولى محل من الإعراب. فلو كانت تلك الأحوال أعني: ما يوجب كمال الانقطاع ونظائره جارية في القسمين؛ لكان ذلك التقسيم وتخصيص اعتبار تلك الأحوال بالقسم الثاني ضائعا. فإن قلت: اختلاف الجملتين خبرا وإنشاء، لفظا ومعنى، أو معنى فقط إن وجب كمال الانقطاع بينهما، أو أوجبه مطلقا: سواء كان للأولى محل من الإعراب أو لا، قلت: الجمل التي لها محل منه واقعة موقع المفردات، وليست النسب بين أجزائها مقصودة بالذات، فلا التفات إلى اختلاف تلك النسب بالخبرية والإنشائية، خصوصا في الجمل المحكية بعد القول، بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت هي موقعها، بخلاف ما لا محل لها من الإعراب؛ فإن نسبها مقصودة بذواتها، فيعتبر أحوالها العارضة لها.

وأما ثالثا فلأن قوله: (لأن المثال إنما هو هذا المصراع) مسلم لكن باعتبار دلالته على المحكي، لا باعتبار نفس الحكاية، ولا تعسف في ذلك.

وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ ففيه بحثان:

أحدهما: فصل قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ عما قبله في كلامهم وذلك،

---

(1) آل عمران 3 / 173.

لكونها تأكيدا للأولى، أو بدلا عنها، أو استئنافا، وعلى هذا فالجملة الأولى لا محل لها من الإعراب. وأما فصله عنه في نظم الآية، فذلك لحكاية كلامهم على ما كان عليه؛ إذ المجموع كلام واحد يجب في الحكاية إبقاؤه في صورته.

والثاني: فصل ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ عما قبله، وذلك في الحكاية دون المحكي؛ إذ لم يوجد فيه، وللجملة الأولى في الحكاية محل من الإعراب، وبهذا الاعتبار أورد الآية فيما مر، وقد لخصنا الحال هناك فتأمل.

فإن قلت: قد تبين أن المثال المقصود هاهنا كلام الرائد، لكن لما لم يطلع عليه إلا بحكاية الشاعر عنه كلامه، أورد المصراع دليلا عليه، وإن فصل: «نزاولها» عن «أرسوا» في كلامه، لكمال الانقطاع؛ لاختلافهما خبرا وإنشاء، لفظا ومعنى، فماذا تقول في فصله عنه في الحكاية، فهـــل يجوز فيها أن يعطف عليـــه ويكون «الواو» من كلام الحاكي، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾؟ قلت: إنما يجوز للحاكي إيراد «الواو» في الجمل المحكية، إذا كان كل واحدة منها كلاما برأسها؛ لتكون كل واحدة محكية على حالها. والجملة الثانية هاهنا أعني: «نزاولها» تعليل لما تضمنه الأولى، فهي من تتمتها بحسب المعنى، ومتحدة معها؛ فيجب جعلها محكيا واحدا. فترك العاطفة في الحكاية؛ لهذه العلة لا لكمال الانقطاع كما توهمه الشارح(1).

كمال الاتصال: قال: وأما النعت فلما لم يتميز عن عطف البيان، إلا بأنه يدل على بعض أحوال المتبوع لا عليه، والبيان بالعكس، وهذا المعنى مما لا تحقق له في الجمل(2).

---

(1) ينظر: المطول، ص: 440.

(2) وتمام كلامه: "لم تنزل الثانية من الأولى منزلة النعت من المنعوت، ثم جعل الثانية مؤكدة للأولى يكون [لدفع توهم تجوز أو غلط] وهو قسمان؛ لأنه إما أن تنزل الثانية من الأولى منزلة التأكيد المعنوي من متبوعه في إفادة التقدير مع الاختلاف في المعنى، أو منزلة التأكيد اللفظي في اتحاد المعنى. فالأول [نحو: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [البقرة: 2]] بالنسبة إلى ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ وهذا على تقدير أن يكون ﴿ الٓمٓ ﴾ جملة مستقلة أو طائفة من حروف المعجم مستقلة، و﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ جملة ثانية على ما هو الوجه الصحيح المختار وهاهنا وجوه أخرى خارجة عن المقصود [فإنه لما بولغ في وصفه] أي: وصف الكتاب (...) بأنه بلغ [الدرجة القصوى في الكمال] (...) وذلك لما مر من أن تعريف المسند إليه بالإشارة يدل على كمال العناية بتمييزه، وأنه ربما يجعل بعده ذريعة إلى تعظيمه وبعد درجته (. . .) فمعنى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ أنه الكامل الكتاب كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص، وأنه الذي يستأهل أن يسمى كتابا، كما تقول: هو الرجل، أي: الكامل في الرجولية، كأن من سواه بالنسبة إليه ليس برجل". المطول، ص: 441.

أقول: أي: كون التابع دالا على بعض أحوال المتبوع، مما لا تحقق له في الجمل، وإلا لكانت الجملة محكوما عليها به، لكن الجمل من حيث هي جمل لا تصلح لذلك.

قال: وزان ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[1] وزان «زيد» الثاني في: «جاءني زيد زيد»؛ لكونه مقررا لقوله: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ مع اتفاقهما في المعنى، بخلاف قوله: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾[2].

أقول: ذكر في **الكشاف** أن ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ مؤكد ومقرر لـ ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾، وأن ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ مؤكد لقوله: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ وهذا واضح لا إشكال عليه[3].

وأما المذكور في ﴿ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ وهو الموافق لما في **المفتاح**، فيتجه عليه أن الأنسب حينئذ أن يعطف ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ على: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾؛ لاشتراكهما في كونهما تأكيدا لذلك الكتاب[4]. ولا امتناع فيه، وإنما الممتنع عطف التأكيد على المؤكد، لا عطف أحد التأكيدين على الآخر.

والتقصي عنه أن يقال: لما كان ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ مؤكدا للجملة الأولى اتحد بها، وصار من تتمتها الجملة السابقة التي يتوهم العطف عليها، هي: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ مقيدا لما هو من تتمته. ولا مجال للعطف هناك؛ لأن ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ مؤكد لها. وقد أشار صاحب **المفتاح** إلى ذلك حيث قال: «وكذلك فصل: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ ، لمعنى التقرير فيه للذي قبله؛ لأن قوله: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾مسوق لوصف التنزيل بكمال كونه هاديا، وقوله: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ تقديره كما لا يخفى: هو هدى إلخ»[5].

قال: ولم يعتبر بدل الكل؛ لأنه لا يتميز عن التأكيد إلا بأن لفظه غير لفظ متبوعه،

---

(1) البقرة 2 / 2.

(2) قال التفتازاني: "فإن قلت: قد تتفاوت الكتب بحسب جزالة النظم وبلاغته، كالقرآن فإنه فاق سائر الكتب بإعجاز نظمه. قلت: هذا داخل في الهداية؛ لأنه إرشاد إلى التصديق ودليل عليه، [فوزانه] أي: وزان هدى للمتقين [وزان زيد الثاني في: جاءني زيد زيد] لكونه مقررا لقوله: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ مع اتفاقهما في المعنى بخلاف قوله: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ فإنه وإن كان مقررا، لكنهما مختلفان معنى؛ فلهذا جعل بمنزلة التأكيد المعنوي هذا. ولكن ذكر الشيخ في دلائل الإعجاز أن قوله: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ بيان وتوكيد وتحقيق لقوله: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ وزيادة تثبيت له بمنزلة أن يقول: هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب، فتعيده مرة ثانية لتثبته". المطول، ص: 442.

(3) الكشاف، 1 / 36 – 37.

(4) مفتاح العلوم، ص: 377 - 378.

(5) مفتاح العلوم، ص: 378.

وأنه المقصود بالنسبة دونه، بخلاف التأكيد، وهذا المعنى مما لا تحقق له في الجمل، لا سيما التي لا محل لها من الإعراب(1)

أقول: أي: التميز بهذا الوجه لا يتحقق في الجمل؛ لأن التأكيد المعتبر فيها لا بد أن يغاير لفظه لفظ المتبوع؛ إذ ليس المراد بتأكيد الجملة هاهنا تكريرها، وحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر بهذا القيد. ثم الجمل التي لا محل لها من الإعراب، لا يتصور فيها ما هو مقصود بالنسبة، فلا امتياز أيضا بهذا الاعتبار. فلا يتصور في الجمل ما هو بمنزلة بدل الكل، ممتازا عن التأكيد.

فإن قلت: ما جعلته تأكيدا لفظيا يشبه بدل الكل، في مغايرة لفظه لفظ المؤكد مع اتفاق المعنى، ويشبه التأكيد اللفظي في عدم القصد بالنسبة؛ فلماذا جعلته بمنزلة التأكيد اللفظي، ولم تجعله بمنزلة بدل الكل؟ قلت: العمدة الكبرى في البدل كونه مقصودا بالنسبة، وقد فات هاهنا، فجعله تأكيدا لفظيا أولى. وإن كان استئناف القصد إلى الجملة الثانية، بمنزلة قصد النسبة في المفردات؛ ولهذا جاز أن تنزل الجملة الثانية من الأولى، منزلة بدل البعض أو الاشتمال. . . .

قال: كمال إظهار الكراهة لإقامته(2). أقول: هكذا عبارة

(1) المطول، ص: 443. قال التفتازاني: "... القسم الثاني من كمال الاتصال أن تكون الجملة الثانية بدلا من الأولى[لأنها] أي: الأولى [غير وافية بتمام المراد أو كغير الوافية بخلاف الثانية] فإنها وافية لا تشبه غير الوافية [والمقام يقتضي اعتناء بشأنه] أي: بشأن المراد؛ لأن الغرض من الإبدال أن يكون الكلام وافيا بتمام المراد، وهذا إنما يكون فيما يعتني بشأنه [النكرة ككونه] أي: تلك النكتة مثل كون المراد [مطلوبا في نفسه أو فظيعا أو عجيبا] فتتنزل الثانية من الأولى منزلة بدل البعض أو الاشتمال من متبوعه؛ فلا تعطف عليها لما بين البدل والمبدل منه من كمال الاتصاف **ولم يعتبر بدل الكل؛ لأنه لا يتميز عن التأكيد إلا بأن لفظه غير لفظ متبوعه، وأنه المقصود بالنسبة دونه، بخلاف التأكيد، وهذا المعنى مما لا تحقق له في الجمل، لا سيما التي لا محل لها من الإعراب.** فالأول أن يتنزل الثانية منزلة بدل البعض [نحو: ﴿ أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ ۝ أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ ۝ وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۝ ﴾ [الشعراء: 132-134] فإن المراد التنبيه على نعم الله] والمقام يقتضي اعتناء بشأنه لكونه مطلوبا في نفسه، أو ذريعة إلى غيره [والثاني] أعني قوله: ﴿ أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ ﴾ الخ [أوفى بتأدية المراد [لدلالته] أي: دلالة الثاني [عليها] أي: على نعم الله [بالتفصيل من غير إحالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه في: أعجبني ويد وجهه، لدخول الثاني في الأول]؛ لأن ما تعلمون يشمل الأنعام والبنين والجنات وغيرها [و]الثاني: وهو أن ينزل الثانية بمنزلة بدل الاشتمال"صص: 442-443.

(2) قال التفتازاني: "الثاني: وهو أن ينزل الثانية بمنزلة بدل الاشتمال نحو:

أقول له: ارحل لا تقيمن عندنا   وإلا فكن في السر والجهر مسلما

=

المفتاح[1]، والأظهر أن يقال: كمال إظهار كمال الكراهة؛ إذ ليس المقصود كمال الإظهار فقط، بحيث يجوز كون الكراهة غير كاملة. بل المقصود كمال الكراهة مع كمال إظهارها؛ ولعله هو المراد، لكنه حذف؛ لأن الاعتناء بشأن إظهار الكراهة يدل في الجملة على كمالها وشدتها.

قال: أي لدلالة لا تقيمن على المراد، وهو كمال إظهار الكراهة لإقامته[2].

أقول: لم يرد أن «لا تقيمن» مستعمل في كمال الإظهار، بل أراد أنه دال على كراهة شديدة دلالة واضحة، وقد حصل باستعماله فيها كمال إظهارها، وإظهار كمالها، وليس شيء منهما بمستعمل فيه اللفظ.

قال: فدلالته عليه تكون بالالتزام دون المطابقة [3].

أقول: يمكن أن يجاب عنه: بأن ذلك مبني على مذهب من لا يفرق بين «الطلب» و«الإرادة»، فيقول: طلب الفعل من الغير هو إرادته منه، فيكون مدلول «الأمر» هو: الإرادة، ومدلول «النهي» هو: الكراهة.

نعم، من فرق بينهما ولم يجعل طلب الفعل من الغير عبارة عن إرادته منه، وطلب عدمه أو الكف عنه عبارة عن كراهته منه: **كالأشاعرة**، احتاج في تصحيح كون دلالة: «لا تقيمن» على ما ذكرنا، بالمطابقة أن يتمسك بالعرف. وفي قوله: حقيقة في إظهار كراهة إقامته تسامح؛ فإن قولك: «لا تقم» ليس مستعملا في إظهار الكراهة حتى يكون حقيقة فيه، بل هو حقيقة في كراهة إقامته، وباستعماله فيها يحصل إظهارها، وإذا أكد بالنون دل على كمال الكراهة دلالة واضحة، فإذا استعمل «لا تقيمن» في الكراهة الكاملة، حصل بذلك إظهار كمالها، وكمال إظهارها كما مر.

قال: وقريب من هذا إلخ [4].

=

أي: إن لم ترحل فكن على ما يكون عليه المسلم من استواء الحالين في السر والجهر [فإن المراد به] أي: بقوله: ارحل [كمال إظهار الكراهة لإقامته] أي: "إقامة المخاطب".
المصدر نفسه، ص: 443.

(1) مفتاح العلوم، ص: 386.

(2) قال التفتازاني: "[وقوله: لا تقيمن عندنا أوفى بتأديته] أي: **لدلالة لا تقيمن على المراد، وهو كمال إظهار الكراهة لإقامته** بالمطابقة مع التأكيد] الحاصل من النون". المطول، ص: 443.

(3) قال التفتازاني: "فإن قلت: لا تقيمن عندنا إنما يدل بالمطابقة على طلب الكف عن الإقامة؛ لأنه موضوع للنهي، وأما إظهار كراهة المنهي فمن لوازمه ومقتضياته؛ **فدلالته عليه تكون بالالتزام دون المطابقة**". المطول، ص: 443.

(4) قال التفتازاني: "قلت: نعم، ولكن صار قولنا: لا تقم عندي بحسب العرف حقيقة في إظهار
=

أقول: وذلك؛ لأن اللفظ إذا فهم منه معنى غير ما وضع له قصدا، وصريحا، احتمل أن يكون ذلك لصيرورته حقيقة فيه، عرفا كما ذكر، وأن يكون ذلك؛ لكونه مجازا فيه، له نوع شهرة وإن لم يصل إلى حد الحقيقة. وأما مجرد كونه جزءا للمعنى الموضوع له، أو لازما له واضح العلاقة، فلا يكفي في كونه مفهوما من اللفظ قصدا وصريحا.

قال: وفيه تعسف[1].

أقول: وذلك؛ لأن كون النهي عن الضد جزءا من الأمر بالشيء مذهب مرجوح، وعلى تقدير صحته، فالذي صار حقيقة عرفية في كراهة الإقامة، هو لفظ: «لا تقم» الموجود في ضمن «ارحل» هو معناه الأصلي لا معناه العرفي؛ إذ لم يثبت في: «ارحل» عن عرف مقتض لذلك.

قال: والكلام في أن الجملة الأولى أعني: «ارحل» منصوبة المحل؛ لكونه مفعول «أقول» كما مر في: «أرسوا نزاولها»[2].

أقول: قد حققنا الكلام في ذلك المقام على وجه لا يحتاج معه إلى إعادته في نظائره، فكن منه على استظهار.

قال: يدل على أن الجملة الأولى فيها وافية بتمام المراد، لكنها كغير الوافية[3].

أقول: لا يخفى أنه كان الأولى إيراد مثال لغير الوافية، وآخر لما هو كغير الوافية.

=

كراهة إقامته وحضوره، حتى إنه كثيرا ما يقال: لا تقم عندي، ولا يراد به كفه عن الإقامة، بل مجرد إظهار كراهة حضوره، والتأكيد بالنون دال على كمال هذا المعنى فصار لا تقيمن عندنا دالا على كمال إظهار الكراهة لإقامته بالمطابقة، وقريب من هذا ما يقال: إنه لم يرد بالمطابقة دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، بل دلالته على ما يفهم منه قصدا وصريحا، بخلاف ارحل فإن دلالته على كمال إظهار الكراهة لإقامته ليست بالمطابقة، مع أنه ليس فيه شيء من التأكيد، بل إنما يدل على ذلك بالالتزام بقرينة قوله: وإلا فكن في السر والجهر مسلما، فإنه يدل على أن المراد من أمره بالرحلة إظهار كراهة إقامته بسبب مخالفة سره العلن". المطول، ص: 444.

(1) قال التفتازاني: "ويمكن أن يقال: إنه مبني على أن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده، فقوله: ارحل يدل بالتضمن على مفهوم: لا تقم عندنا، وهو إظهار كراهة إقامته بحسب العرف كما مر، وفيه تعسف". المصدر نفسه، ص: 444.

(2) نفسه، ص: 444.

(3) قال التفتازاني: "وقوله في كلا المثالين، أعني: الآية، والبيت، أن الثاني أوفى بتأديته، أي: بتأدية المراد يدل على أن الجملة الأولى فيها وافية بتمام المراد، لكنها كغير الوافية". المطول، ص: 444.

قال: ولا يجوز أن يقال: إنه من باب عطف البيان للفعل؛ لأنا إذا قطعنا النظر عن الفاعل، أعني: «الشيطان» لم يكن: «قال» بيانا وتوضيحا لــ «وسوس»(1) فليتأمل(2).

أقول: أي إذا قطعنا النظر عن الفاعل في «وسوس» و«قال»، ونظرنا إلى مجرد الفعلين أعني: مطلق الوسوسة ومطلق القول، لم يصلح الثاني أن يكون بيانا للأول؛ لأنه أعم منه مطلقا، فلا يفهم منه ما يتضح به الوسوسة. بل نقول: لا بد في الثاني من ملاحظة التعلق بالمفعول أيضا، حتى يصلح بيانا للأول، ولا شبهة أن المفعول المقيد بهذا الفاعل والمفعول، ليس بيانا لمطلق الوسوسة ولا لوسوسة الشيطان، بل الوسوسة إلى آدم عليه السلام، فالنسبة بالبيانية إنما هي بين الجملتين دون مجرد الفعلين.

شبه كمال الانقطاع:

قال: فظهر أن قطعه أيضا للاحتياط (3).

أقول: وهو أن يكون قبل الجملة كلام مشتمل على مانع من العطف عليه، وكلام لا مانع فيه؛ فتنقطع الجملة عنه حتى لا يتوهم عطفها على ما هو مشتمل على ذلك المانع.

قال: لا للوجوب(4).

أقول: وهو أن يكون قبل الجملة كلام مشتمل على مانع، ولا يوجد هناك ما لا يشتمل على مانع فتنقطع الجملة عما قبلها وجوبا.

---

(1) مقصوده قوله تعالى: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ۝ ﴾ [طه: 120].

(2) قال التفتازاني: "...القسم الثالث من كمال الاتصال أن تكون الجملة الثانية بيانا للأولى، فتنزل منها منزلة عطف البيان من متبوعه في إفادة الإيضاح، فلا تعطف عليها [لخفائها] أي: المقتضى لتبيين الجملة الأولى، مع اقتضاء المقام إزالته [نحو: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ۝ ﴾ [طه: 120](...) حيث جعل ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ ﴾ بيانا وتوضيحا لقوله: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ ﴾ (...) **ولا يجوز أن يقال: إنه من باب عطف البيان للفعل؛ لأنا إذا قطعنا النظر عن الفاعل، أعني: « الشيطان » لم يكن: « قال » بيانا وتوضيحا لــ « وسوس » فليتأمل**". المطول، ص: 445.

(3) قال التفتازاني: "...ومن هذا القبيل قطع قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ [البقرة: 15] فإن عطفه عليها يوهم عطفه على جملة ﴿ قَالُوٓاْ ﴾ وجملة: ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ وكلاهما فاسد كما مر. **فظهر أن قطعه أيضا للاحتياط(...)لا للوجوب**، كما زعم السكاكي؛ لأنه لم يبين امتناع عطفه على الجملة الشرطية". المصدر نفسه، ص: 446.

(4) نفسه، ص: 446. ينظر: الهامش، رقم: 3، أعلاه.

قال: لأنه لم يبين امتناع عطفه على الجملة الشرطية[1].

أقول: يمكن أن يقال: لا حاجة به إلى ذلك البيان؛ لأن الجملة عنده هي الجزاء، والشرط قيد من قيودها: كالظرف، والحال وغيرهما، وقد بين امتناع العطف على الجزاء، ولم يتحقق بين الشرط والجزاء حكم ليوجد هناك جملة أخرى، هي المجموع المركب منهما حتى يحتاج إلى بيان امتناع العطف عليها، وقد مر مباهاة الشارح بتحقيق ذلك على طريق أهل العربية.

فإن قلت: العطف على الجزاء المقيد يتصور على وجهين:

الأول: أن يجعل القيد جزءا من المعطوف عليه، بأن يلاحظ التقييد أولا ثم يعطف عليه ثانيا، فلا يلزم حينئذ الاشتراك في ذلك القيد؛ لأنه جزء من أجزاء المعطوف عليه، لا حكم من الأحكام.

الثاني: أن يعتبر العطف عليه أولا ثم يقيد ثانيا، فيكون ذلك القيد حكما من أحكام المعطوف عليـــه مشتركا بينه وبين المعطوف، فيجوز أن يجعل عطف: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾[2] على: ﴿ قَالُوٓاْ ﴾ من الوجه الأول، فكأنه المراد من العطف على الجملة الشرطية.

قلت: قد صرح فيما تقدم أن المعطوف عليه إذا كان مقيدا بقيد متقدم عليه، كان المتبادر في الخطابيات من العطف هو اشتراكهما في القيد، وهذا القدر كاف في المنع.

فإن قلت: ماذا تقول في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ ﴾[3] الآية، حيث زعمت أن المتبادر إلى الفهم هو الاشتراك. قلت: قد يخالف الظاهر المتبادر؛ لدليل هو أقوى منه كما في الآية الكريمة، فإن الاستقدام في زمان مجيء الأجل، مستحيل استحالة ظاهرة فلا فائدة في نفسه، فوجب أن يعطف على المقيد مع قيده.

فإن قلت: فليجعل عطف: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ من هذا القبيل. قلت: ليست القرينة هاهنا مثلها هناك في الظهور، فلا يلزم من مخالفة الظاهر لقرينة أقوى، مخالفته لقرينة أضعف.

قال: بل لاتحادهما في التحقيق [4].

---

(1) نفسه، ص: 446. ينظر: الهامش، رقم: 3، أعلاه.

(2) البقرة 2 / 15.

(3) الأعراف 7/ 34.

(4) المطول، ص: 447. قال التفتازاني: "... ومن هذا القبيل قطع قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ [البقرة: 15] فإن عطفه عليها يوهم عطفه على جملة ﴿ قَالُوٓاْ ﴾ وجملة:

=

أقول: بناء على أن تقاولهم بتلك المقالات أوقات الخلوات، من تتمة استهزائهم بالمؤمنين.

شبه كمال الاتصال:

قال: كما يفصل الجواب عن السؤال لما بينهما من الاتصال[1].

أقول: منهم من ادعى أن فصل الجواب عن السؤال، لما بينهما من كمال الانقطاع، والاختلاف خبرا وإنشاء؛ فيكون الفصل في الاستئناف لشبه كمال الانقطاع، لا لشبه كمال الاتصال.

قال: أو غير ذلك [2].

=

﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ وكلاهما فاسد كما مر. فظهر أن قطعه أيضا للاحتياط(...)لا للوجوب، كما زعم السكاكي؛ لأنه لم يبين امتناع عطفه على الجملة الشرطية.

لا يقال: إنه تركه لظهور امتناع عطف غير الشرطية على الشرطية، وظهور أنه لا جامع بينهما؛ لأنا نقول: الأول ممنوع؛ فإن عطف الشرطية على غيرها، وبالعكس كثير في الكلام، مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ﴾ [الأنعام: 8]، وقوله: ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [الأعراف: 34] وكذا الثاني؛ لظهور المناسبة بين المسندين، أعني: استهزاء الله تعالى بهم وتقاولهم بهذه المقالات أوقات الخلوات، **بل لاتحادهما في التحقيق**، وكذا بين المسند إليهما لكونهما متقابلين يستهزئ كل واحد منهما بالآخر بدليل أنه علل قطع: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [البقرة: 6] على جملة: ﴿ قَالُوٓاْ ﴾، وجملة: ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ بما مر، لا بعدم الجامع فليفهم". المصدر نفسه، ص: 446 - 447.

(1) قال التفتازاني: "[وأما كونها] أي: كون الثانية [كالمتصلة بها] أي: بالأولى [فلكونها] أي: الثانية [جوابا لسؤال اقتضته الأولى فتنزل] الأولى [منزلته] أي: منزلة السؤال لكونها مشتملة عليه ومقتضية له [فتفصل] الثانية [عنها] أي: عن الأولى **[كما يفصل الجواب عن السؤال] لما بينهما من الاتصال"**. المطول، ص: 447.

(2) قال التفتازاني: "وقال السكاكي: النوع الثاني من الحالة المقتضية للقطع أن يكون الكلام السابق بفحواه كالمورد للسؤال [فينزل] ذلك السؤال المدلول عليه بالفحوى [منزلة الواقع] ويطلب بالكلام الثاني وقوعه جوابا له، فيقطع عن الكلام السابق لذلك، وتنزيل السؤال بالفحوى منزلة الواقع لا يصار إليه إلا [لنكتة كإغناء السامع أن يسأل أو أن لا يسمع منه] عطف على إغناء، أي مثل أن لا يسمع من السامع [شيء] تحقيرا له وكراهية لسماع كلامه، أو مثل القصد إلى تكثير المعنى بتقليل اللفظ، وهو بتقدير السؤال وترك العاطف، **أو غير ذلك** فليس في كلام السكاكي دلالة على أن الجملة الأولى تنزل منزلة السؤال، كما في كلام المصنف، فكأن المصنف نظر إلى أن قطع الثانية عن الأولى مثل الجواب عن السؤال؛ لكونها كالمتصلة بها إنما يكون على تقدير تشبيه الأولى بالسؤال وتنزيلها منزلته، ولا حاجة إلى ذلك؛ لأن كون الجملة الأولى منشأ السؤال كاف في كون الثانية التي هي الجواب كالمتصلة بها على ما أشار إليه صاحب الكشاف". المصدر

=

أقول: مثل: تنبيه المتكلم على كمال فطانته، وإدراكه أن الكلام السابق مقتض للسؤال، أو على بلادة السامع وعدم تنبهه لذلك، إلا بعد إيراد الجواب.

قال: فبين الجملتين تباين في الغرض والأسلوب [1].

أقول: قيل: وذلك لأن الغرض من الجملة الأولى أشد إعضاضا، لتحدي وتقرير ما سيق له الكلام أولا، من أنه «الكتاب الكامل»[2]، والغرض من الجملة الثانية أن ينعى على الكفار ما هم فيه، من التصام والتعامي عن آيات الله تعالى، استطرادا لذكرهم عند ذكر المؤمنين. والأسلوب في الأولى، أي: طريق الأداء فيها على «الكتاب»، وجعل «المتقين» من تتمة ما حكم به عليه، وفي الثانية: الحكم على الكافرين[3]؛ ولذلك صدرت الثانية بـــ «إن» تنبيها على انقطاعها عن الأولى، وأنها فن آخر.

الاستئناف:

قال: وذلك؛ لأن العادة أنه إذا قيل: فلان عليل، أن يسأل عن سبب علته، وموجب مرضه[4].

أقول: وذلك؛ لأن السامع إذا سمع أن فلانا «مريض»، وصدق بذلك تصديقا ما،

نفسه، ص: 447.

(1) نفسه، ص: 448. قال التفتازاني: كالمتصلة بها على ما أشار إليه صاحب الكشاف، حيث قال: وإنما قطع قصة الكفار، يعني قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ﴾ [البقرة: 6] الآية عما قبلها؛ لأن ما قبلها مسوق لذكر الكتاب وأنه ﴿ هُدًى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ ، والثانية مسوقة لبيان أن الكفار من صفتهم كيت وكيت، **فبين الجملتين تباين في الغرض والأسلوب**، وهما على حد لا مجال فيه للعاطف ..." نفسه، صص: 447 - 448.

(2) مقصوده قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدًى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝ ﴾ [البقرة: 2].

(3) مقصوده قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ﴾ [البقرة: 6].

(4) قال التفتازاني: "[ويسمى الفصل لذلك] أي: لكون الثانية جوابا لسؤال اقتضته الأولى [استئنافا، وكذا الجملة الثانية] نفسها تسمى استئنافا كما تسمى: مستأنفة [وهو] أي: الاستئناف [ثلاثة أضرب؛ لأن السؤال] الذي تضمنته الجملة الأولى [إما عن سبب الحكم مطلقا، نحو:

قال لي: كيف أنت؟ قلت: عليل سهر دائم وحزن طويل

أي: ما بالك عليلا، أو ما سبب علتك؟] وذلك؛ **لأن العادة أنه إذا قيل: فلان عليل، أن يسأل عن سبب علته، وموجب مرضه** لا أن يقال: هل سبب علته كذا وكذا لا سيما السهر والحزن، فإنه قل ما يقال: هل سبب مرضه السهر والحزن؛ لأنهما من أبعد أسباب المرض، فعلم أن السؤال عن السبب المطلق، دون سبب الخاص، وعدم التأكيد أيضا مشعر بذلك". المطول، ص: 448.

حصل له التصديق بأن لـــ «مرضه سببا في الجملة، من غير أن يلاحظ خصوصية شيء من الأسباب التي لا تنحصر في عدد؛ فيحتاج إلى السؤال عن السبب، أي: عن تصوره حتى يجاب بخصوصيته فيتصورها، ويكون المطلوب تصور خصوصية السبب، ثم التصديق بكون تلك الخصوصية سببا تابع للمطلوب، أعني: التصور الذي لا يتصور فيه شك وتردد حتى يؤكد في الجواب.

ولو فرض أن يغلب في «أمراض» ناحية مثلا سبب مخصوص، فإذا سمع أن فلانا «مريض» فيها، فربما توجه إلى خصوصية ذلك السبب وسأل عنه، أي: عن كونه سببا لمرضه، فيكون المطلوب هو التصديق دون التصور، فيقتضي التأكيد في الجواب.

قال: لأن السؤال عن غير السبب أيضا إما أن يكون على إطلاقه كما في المثال الأول وإما أن يشتمل على خصوصيته كما في المثال الثاني [1].

أقول: فإن السؤال: لماذا قال؟ سؤال عن مطلق المقول، والمطلوب بالذات تصور مقول مخصوص. والمطلوب بقولك: «أصدقوا أم كذبوا» تعيين أحدهما بخصوصه، والمشهور أن المقول هاهنا أيضا هو: التصور؛ وفيه بحث قد سبق.

قال: أوضح من قولهم: ومنه ما يأتي بإعادة صفته [2].

أقول: كذا وقع عبارة الكشاف[3]، فأشار إلى توجيهه: بأن المراد إعادة ذكر ذلك

---

(1) المصدر نفسه، ص: 449. وتمامه: "فإن العلم حاصل بواحدمن الصدق والكذب، وإنما السؤال عن تعيينه والاستئناف باب واسع متكاثر المحاسن". نفسه، ص: 449 - 450.

(2) قال التفتازاني: "... هذا تقسيم آخر للاستئناف، وهو أن منه [ما يأتي اسم بإعادة ما استؤنف عنه] أي: أوقع عنه الاستئناف بحذف المفعول بلا واسطة، والأصل استؤنف عنه الحديث [نحو: أحسنت] أنت [إلى زيد زيد حقيق بالاحسان، ومنه ما يبنى على صفته] أي: على صفة ما استؤنف عنه دون اسمه، يعني: يكون المسند إليه في الجملة الاستئنافية من صفات من قصد استئناف الحديث عنه، أعني: صفة تصلح لترتب الحديث عليها، وهذه العبارة **أوضح من قولهم: ومنه ما يأتي بإعادة صفته**، أي: إعادة ذكر ذلك الشيء بصفة من صفاته [نحو] أحسنت إلى زيد [صديقك القديم أهل لذلك] والسؤال المقدر فيهما لماذا أحسن إليه، أو هل هو حقيق بالإحسان". نفسه، ص: 450.

(3) قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى:﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝ ﴾ : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى ﴾ الجملة في محل الرفع إن كان ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ مبتدأ؛ وإلا فلا محل لها. ونظم الكلام على الوجهين: أنك إذا نويت الابتداء بـــ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ ، فقد ذهبت به مذهب الاستئناف. وذلك أنه لما قيل: ﴿ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ واختص "المتقون" بأن الكتاب لهم هدى، اتجه لسائل أن يسأل، فيقول: ما بال المتقين مخصوصين بذلك؟ فوقع قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ إلى ساقته كأنه جواب لهذا السؤال المقدر. وجيء بصفة المتقين المنطوية تحتها =

الشيء بصفة من صفاته، لا إعادة صفته حقيقة؛ فإنها ليست مذكورة سابقا حتى تعاد.

قال: فالأظهر أنه من هذا القبيل[1].

أقول: أي: مما بني فيه الاستئناف على صفة ما استؤنف عنه، وذلك لأن وضع اسم الإشارة هاهنا موضع الضمير، فيه إيماء إلى تلك الصفات،كأنه قيل: «ذلك الكريم الفاضل حقيق بالإحسان».

قال: على وجه [2].

أقول: وهو أن يجعل: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [3] موصولا بـ «المتقين» ويوقع الاستئناف على قوله: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ ﴾ [4]، وهذا وجه مرجوح.

وأما على الوجه الراجح، وهو: أن يجعل قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [5] إلى ساقته استئنافا، فهو من هذا القبيل بلا اشتباه.

قال: قلت: وجهه أنه إذا كان أثبت لشيء حكم ثم قدر سؤال عن سببه، وأريد أن يجاب بأن سبب ذلك أنه مستحق لهذا الحكم وأهل إلخ [6].

=

خصائصهم التي استوجبوا بها من الله أن يلطف بهم، ويفعل بهم ما لا يفعل بمن ليسوا على صفتهم، أي: الذين هؤلاء عقائدهم وأعمالهم، أحقاء بأن يهديهم الله ويعطيهم الفلاح (...).
وإن جعلته تابعا للمتقين، وقع الاستئناف على أولئك؛ كأنه قيل: ما المستقلين بهذه الصفات قد اختصوا بالهدى؟ فأجيب بأن أولئك الموصوفين، غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا، وبالفلاح آجلا.

واعلم أن هذا النوع من الاستئناف يجيء تارة بإعادة اسم من استؤنف عنه الحديث، كقولك: قد أحسنت إلى زيد، زيد حقيق بالإحسان. وتارة بإعادة صفته، كقولك: أحسنت إلى زيد صديقك القديم أهل لذلك منك؛ فيكون الاستئناف بإعادة الصفة أحسن وأبلغ، لانطوائها على بيان الموجب وتلخيصه". الكشاف، 1 / 43 - 44.

(1) وفي المطول: "فالأظهر أنه من قبيل الثاني"، قد يكون هذا الاختلاف راجع إلى النسخة التي اعتمدها الشريف الجرجاني في قراءته للمطول.
قال التفتازاني: "وأما إذا عقب المستأنف عنه في الكلام السابق بصفات ثم ذكرته في الاستئناف بلفظ اسم الإشارة، كقولك: قد أحسنت إلى زيد الكريم الفاضل، ذلك حقيق بالإحسان، **فالأظهر أنه من قبيل الثاني**، وعليه قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ ﴾ على وجه". ص: 450.

(2) المطول، ص: 450. ينظر، الهامش: 2، أعلاه.

(3) البقرة 2 / 3.

(4) البقرة 2 / 5.

(5) البقرة 2 / 3.

(6) قال التفتازاني: "فإن قلت: إن كان السؤال في الاستئناف عن السبب، فالجواب يشتمل على بيانه
=

أقول: هذا كلام مختل فإن الحكم المثبت لـ «زيد» في المثال المذكور، هو: إحسان المخاطب إليه، وليس يقدر هناك سؤال من المخاطب عن سبب إحسانه إليه؛ كيف وهو أعلم من غيره بالأسباب الحاملة له على أفعاله الاختيارية. نعم يتصور ذلك إذا نسي، أو أراد أن يمتحن غيره، هل يعرف ذلك؛ لكنهما عما نحن فيه على مراحل.

فالصواب أن يقال: لما قلت لصاحبك: «أحسنت إلى زيد، اتجه له أن يسأل: هل هو حقيق بالإحسان حتى يكون إحسانه إليه واقعا موقعه أم لا؟ فإذا قيل: «زيد حقيق بالإحسان»، فقد تم الجواب عن السؤال المقدر. وإذا قيل: «صديقك القديم أهل لذلك»، فقد أتى بما هو الجواب عنه حقيقة، وهو الحكم بكونه حقيقا لذلك، وزيد فيه ذكر ما يوجب استحقاقه، وهو الصداقة القديمة؛ وبذلك يتضح الاستحقاق ويتقوى الحكم به، فيكون أبلغ وأحسن.

وبما قررنا لك يظهر أن قوله في ما تقدم، والسؤال المقدر فيه: لماذا أحسن إليه؟ ليس بشيء سواء قرئ على صيغة الحكاية من المضارع، أو على صيغة المبني للمفعول من الماضي، بل الحق أن يقدر: هل هو حقيق بالإحسان وأهل له؟ وحينئذ يستحسن التوكيد في الجواب؛ لأنه جملة ملقاة إلى السائل عنها، المتردد فيها، وقد يستغنى عنه بذكر موجب الاستحقاق كما أشرنا إليه فتأمل.

الوصل للتوسط بين الكمالين:

قال: وإنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين(1)، فهي معطوفة على

=

لا محالة، سواء كان بإعادة اسم ما استؤنف عنه أو مبنيا على صفته، وإن كان عن غيره فلا معنى لاشتماله على بيان السبب، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞ﴾ [الذاريات: 25] وقوله: زعم العواذل، البيت، سواء كان بإعادة الاسم أو الصفة، فما وجه هذا الكلام؟ **قلت: وجهه أنه إذا أثبت لشيء حكم ثم قدر سؤال عن سببه، وأريد أن يجاب عنه بأن سبب ذلك أنه مستحق لذلك الحكم وأهل له**، فهذا الجواب يكون تارة بإعادة اسم ذلك الشيء فيفيد أن سبب هذا الحكم كونه حقيقا به، وتارة بإعادة صفته فيفيد أن سبب استحقاقه بهذا الحكم هو هذا الوصف، وليس يجري هذا في سائر صور الاستئناف فليتأمل". المطول، صص: 450 - 451.

(1) المطول، ص: 455. مقصوده قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ۝ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنۡهَا مِن ثَمَرَةٖ رِّزۡقٗا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ وَلَهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝﴾ [البقرة: 24 - 25].

جملة وصف عقاب الكافرين [1].

من أمر أو نهي يعطف عليه، أقول: لفظ الجملة في عبارة **الكشاف**[2] لم يرد به ما هو المقصود في هذه المباحث كما يشعر به قوله: (فإن قلت: قد جوز صاحب **الكشاف** عطف الإنشاء على الأخبار، من غير أن يجعل الخبر بمعنى الإنشاء أو على العكس، بل يؤخذ عطف الحاصل من مضمون إحدى الجملتين، على الحاصل من مضمون الأخرى) [3]، بل أريد به معنى المجموع، أي: المعتد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها: «ثواب المؤمنين»، على مجموع قصة بين فيها: «عقاب الكافرين».

قال صاحب **الكشف**[4] أي: ليس من باب عطف الجملة على الجملة؛ ليطلب مناسبة الثانية مع الأولى، بل من باب: ضم جمل مسوقة لغرض إلى أخرى مسوقة لآخر. والمقصود بالعطف المجموع، وشرطه: المناسبة بين الغرضين، فكلما كانت أشد كان العطف أحسن. ولم يذكر **السكاكي** هذا القسم من العطف انتهى كلامه.

والعجب من **الشارح** أنه لم يتنبه لهذا المعنى، مع ظهوره من عبارة **العلامة**[5]،

---

(1) قال التفتازاني: "فإن قلت: قد جوز صاحب الكشاف عطف الإنشاء على الإخبار من غير أن يجعل الخبر بمعنى الإنشاء أو العكس، بل يؤخذ عطف الحاصل من مضمون إحدى الجملتين، على الحاصل من مضمون الأخرى؛ حيث ذكر في قوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ ﴾ [البقرة: 24] إلى قوله: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [البقرة: 25] أنه ليس المعتمد بالعطف هو الأمر، حتى يطلب له مشاكل وإنما **المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين**، كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق، وبشر عمرا بالعفو والإطلاق". المصدر نفسه، صص: 454 - 455.

(2) قال الزمخشري: "فإن قلت: علام عطف هذا الأمر ولم يسبق أمر ولا نهي يصح عطفه عليه؟ قلت: ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه؛ وإنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين، كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق، وبشر عمرا بالعفو والإطلاق". الكشاف، 1 / 104.

(3) المطول، ص: 454.

(4) هذا المصدر أظنه مفقودا، وهو إما أن يكون مؤلفه:

شرف الدين الطيبي صاحب التبيان في البيان (ـــ743هـــ)، فقد ألف كتابا سماه: "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب " وهو حاشية على الكشاف.

وإما عمر بن عبد الرحمن الفارسي القزويني (ـــ745هـــ)، فقد ألف كتابا سماه: "الكشف عن مشكلات الكشاف".

(5) هو الزمخشري.

وحمل الأمر والنهي في قوله: «ليس الذي اعتمد[1] بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه»[2] على فعل الأمر والنهي مجردا عن الفاعل حتى لا يكون جملة، وحينئذ يلزمه أن يحمل قوله: «ولك أن تقول: هو معطوف على قوله: ﴿ فَٱتَّقُواْ ﴾ »[3] على أنه أريد به أن بشر وحده، أي: منفردا عن فاعله، معطوف على ﴿ فَٱتَّقُواْ ﴾ كذلك، حتى يكون من عطف الأمر على الأمر، وهو فاسد؛ لأن العطف على المسند يستلزم الاشتراك في المسند إليه، كما أن العطف على المسند إليه يستلزم الاشتراك في المسند.

فإن قلت: ليس في قوله: «زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشّر عَمرًا بالعفو والإطلاق»[4] عطف جمل مسوقة لغـرض على جمل أخـرى مسوقة لغرض آخر، بل هناك جملتـان مختلفتان خبرا وإنشاء، عطفت إحداهما على الأخرى. قلت: أراد بذلك المثال عطف قصة: «عمرو» الدالة على حسن حاله، عـلى قصة: «زيد» الدالة على سوء حاله؛ ليوافق ما مثل به من الآية. لكنه اقتصر من القصتين على ما هو العمدة فيهما، ويفهم منه الباقي منهما، فكأنه قال: «زيد يعاقب بالقيد والإرهاق» فما أسوء حاله، وما أخسره إلى غير ذلك، «وبشر عمروا بالعفو والإطلاق» فما أحسن حاله وما أربحه.

قال: قلت: هذا دقيق حسن، لكن من يشترط اتفاق الجملتين خبرا وإنشاء لا يسلم صحة ما ذكر من المثال[5]؛ ولهذا قال **المصنف**[6]: إلخ [7].

---

(1) في المطول: "المعتمد"، ص: 454.

(2) الكشاف، 1 / 104، والمطول، صص: 454 - 455.

(3) الكشاف، 1 / 104.

(4) الكشاف، 1 / 104، والمطول، ص: 455.

(5) هو قوله تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [البقرة: 25]، وقوله تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الصف: 13].

(6) قال القزويني: "والأقرب أن يكون الأمر في الآيتين معطوفا على مقدر يدل عليه ما قبله، وهو في الاية الأولى: "فأنذر" أو نحوه، أي: فأنذرهم، وبشر الذين آمنوا، وفي الآية الثانية: "فأبشر" أو نحوه، أي: فأبشر يامحمد، وبشر المؤمنين، وهذا كما قدر الزمخشري قوله تعالى: ﴿ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا ﴾ [مريم: 46] معطوفا على محذوف يدل عليه قوله: ﴿ لَأَرْجُمَنَّكَ ﴾ [مريم: 46] أي: فاحذرني، واهجرني؛ لأن ﴿ لَأَرْجُمَنَّكَ ﴾ تهديد وتقريع". الإيضاح، ص: 262.

(7) المطول، ص: 455. قال التفتازاني: "فإن قلت: قد جوز صاحب الكشاف عطف الإنشاء على الإخبار من غير أن يجعل الخبر بمعنى الإنشاء أو العكس، بل يؤخذ عطف الحاصل من مضمون إحدى الجملتين، على الحاصل من مضمون الأخرى؛ حيث ذكر في قوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ ﴾
=

أقول: لا دقة ولا حسن في كلامه على ما فهمه، بل على ما قررناه، واشتراط اتفاق الجملتين خبرا وإنشاء في عطف الجمل التي لا محل لها من الإعراب، مما لا نزاع فيـــه. ولا حاصل لقوله (بل يؤخذ عطف الحاصل من مضمون إحدى الجملتين على الحاصل من مضمون الأخرى)[1]:

فإنه إن أراد به تأويل إحداهما، بحيث يتفقان على الخبرية أو الإنشائية؛ فذلك عطف الإنشاء على الخبر، أو بالعكس بناء على التأويل، لا قسم آخر من العطف بينهما كما زعمه.

وإن أراد به أنه لا تأويل هناك، فهو عطف الجملة الإنشائية على الخبرية أو بالعكس، من غير أن يجعل إحداهما بمعنى الأخرى؛ فلا فائدة حينئذ لقوله: (بل يؤخذ إلخ).

والظاهر أن من قدر «فأنذر» أي: فأنذرهم، و«بشر»، أو «قل» أي: قل يا أيها الناس اعبدوا، وبشر؛ لم يتنبه لعطف القصة على القصة، بل جعله من عطف الجملة على الجملة، فاحتاج إلى التقدير لرعاية المناسبة. ولله ذر جار الله ما أدق نظره في أساليب الكلام، وما أعرفه بأحوال أفانينه مهد لمن بعده موائد فوائده يأكلون منها، ولا يحيطون بها.

الجامع في الوصل:

قال: من القوى المدركة العقل[2].

أقول: المفهوم: إما كلي، وإما جزئي. والجزئي:

إما صور، وهي: محسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة.

=

[البقرة: 24] إلى قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: 25] أنه ليس المعتمد بالعطف هو الأمر، حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه، وإنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين، كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق، وبشر عمرا بالعفو والإطلاق. قلت: **هذا دقيق حسن، لكن من يشترط اتفاق الجملتين خبرا وإنشاء لا يسلم صحة ما ذكر من المثال؛ ولهذا قال المصنف:** إن قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ عطف على محذوف، يدل عليه ما قبله، أي: "فأنذرهم وبشر الذين آمنوا". المصدر نفسه، صص: 454 -455.

(1) المصدر نفسه، ص: 454.

(2) وتمام كلامه:". . . وهي القوة العاقلة المدركة للكليات. ومنها: الوهم(...) ومنها: الخيال (...) ومنها: المفكرة". المطول، ص: 456.

وإما معاني، وهي: الأمور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة.

ولكل واحد من الأقسام الثلاثة مدرك وحافظ، فمدرك الكلي وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية، هو: العقل[1]، وحافظه على ما زعموا هو: المبدأ الفياض، ومدرك الصور هو: الحس المشترك[2]، وحافظها: الخيال[3]، ومدرك المعاني: هو الوهم[4]، وحافظها: الذاكرة. ولا بد من قوة أخرى متصرفة تسمى مفكرة، ومتخيلة[5].

وبهذه الأمور السبعة ينتظم أحوال الإدراكات، والمقصود: الإشارة إلى الضبط وإن

---

(1) العقل: "جوهر مجرد عن المادة مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا، وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا ببدن الإنسان، وقيل: العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل: العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وقيل: العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح أن القوة العاقلة أمر مغاير النفس الناطقة، وأن الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع، وقيل: العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلا لكونها مدركة، وسميت نفسا لكونها متصرفة، وسميت ذهنا لكونها مستعدة للإدراك". التعريفات، صص: 151 - 152.

(2) الحس المشترك: "هو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة، فالحواس الخمسة الظاهرة، كالجواسيس لها، فتطلع عليها النفس من ثمة فتدركها، ومحله مقدم التجويف الأول من الدماغ، كأنها عين تنشعب منها خمسة أنهار". التعريفات، ص: 86.

(3) الخيال: "هو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها، فهو خزانة الحس المشترك، ومحله مؤخر البطن الأول من الدماغ". التعريفات، ص: 102.

(4) قسم الجرجاني الوهم إلى قسمين: الوهم، والوهمي المتخيل.

أما الوهم: فـــ"هو قوة جسمانية للإنسان محلها آخر التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته، وهذه القوة هي التي تحكم بها الشاة أن الذئب مهروب عنه وأن الولد معطوف عليه، وهذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية كلها مستخدمة إياها استخدام العقل للقوى العقلية بأسرها".

وأما الوهمي المتخيل: فـــ"هي الصورة التي تخترعها المتخيلة باستعمال الوهم إياها، كصورة الناب، أو المخلب في المنية المشبهة بالسبع". التعريفات، ص: 255.

(5) المتخيلة: "هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة، والتفصيل أخرى مثل: إنسان ذي رأسين، أو عديم الرأس وهذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة، فمحل الحس المشترك والخيال هو البطن الأول من الدماغ المنقسم إلى بطون ثلاثة: أعظمها الأول، ثم الثالث، وأما الثاني: فهو كمنقذ فيما بينهما مزرد كشكل الدود، والحس المشترك في مقدمه، والخيال في مؤخره، ومحل الوهمية، والحافظة: هو البطن الأخير منه، والوهمية في مقدمه، والحافظة في مؤخره، ومحل المتخيلة هو الوسط من الدماغ". التعريفات، ص: 200.

كان خارجا عن الفن.

أنواع الجامع العقلي:

قال: لأن العقل مجرد لا يدرك بذاته الجزئي من حيث هو جزئي[1].

أقول: يعني: الجزئي الجسماني؛ لكونه معروضا لعوارض تمنع من ارتسامه في المجرد وما الجزئي من المجردات، فحكمه حكم الكليات في جواز ارتسامه في المجرد.

التماثل:

قال: والجواب: أن المراد بالتماثل اشتراكهما في وصف له نوع اختصاص بهما، وسيتضح ذلك في باب التشبيه[2].

أقول: فيه بحث؛ لأن ما ذكره السكاكي من أن «العقل بتجريده المثلين عن التشخص في الخارج، يرفع التعدد عن البين»[3]، إنما يناسب التماثل بمعنى: الاتحاد في الحقيقة، لا بمعنى: الاشتراك في وصف له نوع اختصاص بهما، اللهم إلا أن يجعل ذلك

---

(1) قال التفتازاني: "... ثم أشار إلى سبب كون التماثل مما يقتضي بسببه العقل جمعهما في المفكرة بقوله: [فإن العقل بتجريد المثلين عن التشخص في الخارج يرفع التعدد] بينهما؛ **لأن العقل مجرد لا يدرك بذاته الجزئي من حيث هو جزئي**، بل يجرده عن العوارض المشخصة في الخارج، وينتزع منه المعنى الكلي فيدركه، فالمتماثلان إذا جردا عن المشخصات صارا متحدين، فيكون حضور أحدهما في المفكرة حضور الآخر، وإنما قال: عن التشخص في الخارج؛ لأن كل ما هو حاصل عند العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متميز عن سائر المعلومات، وإنما قلنا: إنه لا يدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية؛ لأنه يحكم بالكليات على الجزئيات، كقولنا: زيد إنسان، والحاكم يجب أن يدركهما معا، لكن إدراكه للكلي بالذات، وللجزئي بالآلات، وكذا حكمه بأن هذا اللون غير هذا الطعم، ونحو ذلك". المطول، ص: 457.

(2) المصدر نفسه، ص: 458. قال التفتازاني: "... كقولنا: زيد إنسان، والحاكم يجب أن يدركهما معا، لكن إدراكه للكلي بالذات، وللجزئي بالآلات، وكذا حكمه بأن هذا اللون غير هذا الطعم، ونحو ذلك.

فإن قلت: تجريدهما عن التشخص في الخارج لا يقتضي ارتفاع تعددهما لجواز أن يتعددا بعوارض كلية حاصلة في العقل، مثل: أن تعلم من زيد أنه رجل أحمر فاضل، ومن عمرو أنه رجل أسود جاهل. قلت: إذا كانت الأوصاف كلية كان اشتراك زيد وعمرو وغيرهما من الجزئيات فيها على السوية باعتبار العقل، وإن كانت بحسب الخارج مختصة ببعض منها.

وهاهنا نظر، وهو أن التماثل إذا كان جامعا لم يتوقف صحة قولنا: زيد كاتب، وعمرو شاعر، على مناسبة بين زيد وعمرو، مثل: الأخوة والصداقة، ونحو ذلك؛ لأنهما متماثلان لاشتراكهما في الإنسانية، وقد مر بطلانه والجواب: **أن المراد بالتماثل اشتراكهما في وصف له نوع اختصاص بهما، وسيتضح ذلك في باب التشبيه**". صص: 457-458.

(3) مفتاح العلوم، ص: 362.

الوصف بمنزلة الحقيقة، وما عداه بمنزلة الوصف المشخص لها.

الأقل والأكثر:

قال: فإن كل عدد يصير عند العد فانيا قبل عدد آخر فهو أقل من الآخر(1).

أقول: يريد: إذا عدا بشيء واحد، كما إذا عدا بالواحد، أو بالإثنين، أو غير ذلك.

قال: فالأقلية والأكثرية أيضا كذلك إلخ(2).

أقول: يمكن أن يفرق بين المثالين، بأن الأقلية والأكثرية إضافيتان سيالتان، لا تقفان عند حد مثلا؛ إذا اعتبرنا أن الأقل هو العشرة، فما هو أكثر منها لا ينحصر في عدد ولا ينضبط في حد، وكذا إذا جعلناها الأكثر، فما هو أقل منها من الأعداد والكسور، لا يقف عند حد أيضا. وليس الحال في العلية والمعلولية كذلك، وبوجه آخر نبه عليه في الشرح وهو أن الأقلية والأكثرية لا تعرضان بالذات إلا للكميات، بخلاف العلية والمعلولية؛ إذ لا اختصاص لهما بالكميات.

الجامع الوهمي:

التضاد:

قال: وهو التقابل بين أمرين وجوديين يتعاقبان على محل واحد، بينهما غاية الخلاف(3).

---

(1) قال التفتازاني: "[أو الأقل والأكثر] **فإن كل عدد يصير عند العد فانيا قبل عدد آخر فهو أقل من الآخر**، والآخر هو الأكثر منه". المطول، ص: 458.

(2) قال التفتازاني: "ألا ترى أن تعقل ذات الواجب ليس بالقياس إلى تعقل ذات مخلوقاته، وبالعكس. وكذا تعقل خمسة من الرجال ليس بالقياس إلى تعقل ستة، وبالعكس. والمفهومات صور معقولة لا محسوسة وإن أراد أن ما يصدق عليه الأقل والأكثر يجوز أن يكون معقولا، فكذا العلة والمعلول: كالنجار والكرسي فإنهما محسوسان، وإن أراد أن العلية والمعلولية معقولان؛ لأنهما نسبيتين **فالأقلية والأكثرية أيضا كذلك**". المصدر نفسه، ص: 458.

(3) قال التفتازاني: "...[أو] يكون بين تصوريهما [تضاد]، **وهو التقابل بين أمرين وجوديين يتعاقبان على محل واحد، بينهما غاية الخلاف** [كالسواد والبياض] في المحسوسات [والإيمان والكفر] في المعقولات.

والحق أن بينهما تقابل العدم والملكة، لا تقابل التضاد؛ لأن الإيمان هو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه بالضرورة، أعني: قبول النفس لذلك والإذعان له من غير إباء، ولا جحود على ما فسره المحققون من المنطقيين مع الإقرار به باللسان، والكفر عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا اللهم إلا أن يقال: الكفر إنكار شيء من ذلك فيكون ضد الإيمان لكونه وجوديا مثله". نفسه، ص: 459.

أقول: هذا القيد الأخير إنما يعتبر في «التضاد» الحقيقي، فلا «تضاد» بهذا المعنى بين «السواد» و«الحمرة» مثلا. ومنهم من يسمي «التقابل» بينهما: «تعاندا»، ويجعله قسما آخر من «التقابل» غير الأربعة، دون «التضاد» المشهور إذا لم يعتبر فيه غاية الخلاف؛ وبهذا الاعتبار انحصر «التقابل» في تلك الأقسام المشهورة. وقد اعتبر في تعريف «التضاد» مطلقا، قيد آخر وهو: أن لا يكون تعقل أحد الأمرين الوجوديين بالقياس إلى الآخر، احترازا عن المتضايفين. ولعله إنما تركه؛ لأنه أراد بالوجودي معنى الموجود، والإضافات ليست موجودة عند المتكلمين.

شبه التضاد:

قال: بخلاف نحو: السماء والأرض، فإنهما لازمان لهما خارجان[1].

أقول: يعني: أن كون إحداهما في غاية الارتفاع، وكون الأخرى في غاية الانحطاط، وصفان خارجان عنهما لازمان لهما، فلا يكونان كـ «الأسود» و«الأبيض» . هذا على تقدير كون ذينك المفهومين أمرين موجودين في الخارج؛ ليندرجا في تعريف «المتضادين»، وإذا لم يندرجا فيه كان الفرق أظهر.

قال: وأما الأول والثاني وإن كانت الأولية والثانوية جزأين من مفهوميهما لكنهما ليسا بمتضادين؛ إذ ليس بينهما غاية الخلاف[2].

أقول: كأنه اعتبر غاية الخلاف في تعريف «التضاد»؛ ليتمكن من هذا الجواب، والأولى أن يترك هذا القيد ويجاب بما ذكرناه ثانيا، من أن مفهومي: الأولية والثانوية، ليسا بوجوديين؛ لاعتبار العدم في مفهوم كل منهما، على ما بينه سابقا.

---

(1) قال التفتازاني: "فإن قلت: كما جعل نحو الأسود والأبيض من قبيل المتضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين فليجعل نحو: السماء والأرض، والأول والثاني أيضا من هذا القبيل بهذا الاعتبار، وإلا فما الفرق؟ قلت: الفرق أن الوصفين المتضادين في نحو: الأسود والأبيض جزآ مفهوميهما **بخلاف نحو: السماء والأرض، فإنهما لازمان لهما خارجان**". المطول، ص: 460.

(2) وتمامه: "لأن العاشر أبعد من الثاني مع أن العدم معتبر في مفهوميهما، فلا يكونان وجوديين، ثم سبب كون التضاد وشبهه جامعا وهميا بقوله: [فإنه] أي: الوهم [ينزلهما] أي: التضاد وشبه التضاد [منزلة التضايف] في أنه لا يحضره أحد المتضادين أو الشبيهين بهما إلا ويحضره الآخر؛ [ولذلك نجد الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد] من المغايرات التي ليست أضدادا له، فإنه قلما يخطر السواد بالبال إلا ويخطر به البياض، وكذا السماء والأرض، يعني أن ذلك مبني على حكم الوهم وإلا فالعقل يتعقل كلا منهما ذاهلا عن الآخر، وليس عنده ما يقتضي اجتماعهما عند المفكرة". المطول، ص: 460.

حاجة البلاغي لمعرفة أنواع الجامع:

قال: بل جميع ذلك معان معقولة [1].

أقول: فإن «التضاد» إن أخذ مطلقا: فهو أمر كلي مدرك بالعقل، وإن أخذ مضافا إلى كلي: كان كليا أيضا، وإن أخذ مضافا إلى جزئي: كتضاد هذا السواد مثلا، كان جزئيا على ما ذكره، وإن كانت الإضافة إلى الجزئي لا توجب الجزئية ولا تمنعها، مثلا إذا قلت: «عداوة زيد»، فإن أردت بها: «مطلق عداوته» كانت كلية، وإن أردت بها «عداوته مع عمرو في زمان معين لأجل أمر معين»، إلى غير ذلك من المقيدات بحيث يتشخص ويأبى الشركة، كانت جزئية، وقس على: «التضاد» حال: «التماثل» و«التقارن».

فإن قلت: إذا كان «التماثل» و«التضاد» مثلا معقولين، فلم كان الأول جامعا عقليا والثاني وهميا؟ قلت: لأن «التماثل» سواء كان بين كليين أو جزئيين، أو كلي وجزئي، أمر إذا التـــفت العقل إليه اقتضى الجمع بينهما وذلك؛ لأنه في نفسه صالح للجمع، ولا حاجة في ذلك إلى احتيال. فالجمع بمثل هذا الجامع منسوب إلى العقل، سواء كان ذلك الجامع مما يدركه العقل بالذات، أو بواسطة الآلات. وأما «التضادين»، فإنه أمر إذا نظر العقل إليه، لم يقتض الجمع بين «المتضادين»؛ لأنه في نفسه غير صالح لذلك، بل يحتاج فيه إلى احتيال فنسب إلى الوهم؛ إذ من شأنه أن يحتال.

فإن قلت: كيف تسنده إلى الوهم مطلقا، مع أنه إذا كان كليا لم يدركه الوهم أصلا، فلم يقتض بسببه الجمع، ولم يحتل في ذلك قطعا؟ قلت: الإدراك في الحقيقة إنما هو للنفس، سواء كان متعلقا بكلي أو جزئي، لكن القوى آلات لها نستعملها في الإدراك، والقوة الوهمية في ذاتها آلة، لها في إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، والنفس نستعملها ونستعين في إدراكات سائر الحواس؛ ولذلك قيل: الوهم سلطان القوى الحسية، بل ربما نستعملها في المعقولات المنتزعة عن المحسوسات، بل في المعقولات الصرفة؛ ولذلك نخطئ فيها، ونحكم عليها بأحكام المحسوسات.

فالمراد بالجامع الوهمي: ما يقتضي العقل باستعمال الوهم الجمع لأجله، ولو يستعمله لما اقتضى الجمع، سواء كان ذلك الجامع مدركا للعقل بالذات، أو بواسطة الوهم. ولما كان الوهم آلة في هذا الاقتضاء، نسب إليه كما نسب القطع إلى السكين،

(1) قال التفتازاني: "وقد ذكر لك مما ذكرنا أن ليس المراد بالجامع العقلي ما يكون مدركا بالعقل، وبالوهمي ما يكون مدركا بالوهم، وبالخيالي ما يكون مدركا بالخيال؛ لأن التضاد وشبه التضاد ليسا من المعاني التي يدركها الوهم، وكذا التقارن في الخيال ليس من الصور التي تجتمع في الخيال، **بل جميع ذلك معان معقولة**". المطول، ص: 461.

وبالجملة الأمور الواقعة على ما ينبغي بلا احتيال، تنسب إلى العقل، وخلافها ينسب إلى الوهم.

هذا وأما «التقارن»، فإن كان بين الصور المحسوسة، فلا شك أنه أمر يقتضي العقل بسببه الجمع بينها، وللخيال مدخل فيه، فنسب إليه. وكذا «التقارن» بين المعاني الوهمية، أو بينها وبين الصور تنسب إليه؛ لأن الوهم إنما ينتزع المعاني من الصور الخيالية، بل «التقارن» بين المعقولات المنتزعة عن المحسوسات، تنسب إليه أيضا؛ لأن تلك المعقولات منتزعة عن الصور الخيالية أيضا. نعم المعقولات الصرفة لو فرض فيها «تقارن»، لم يكن للخيال فيها مدخل، لكنها عما نحن بصدده من الأمور العرفية المعتبرة في اللغة بمراحل. وفيما ذكرناه زيادة تفصيل وتحقيق لما ذكر في **الشرح**.

قال: وفساده واضح للقطع بامتناع العطف في نحو: «هزم الأمير الجند يوم الجمعة»، و«خاط زيد ثوبي فيه»[1].

أقول: قيل: لا نسلم امتناع العطف مطلقا، فإنه إذا قصد إلى عد الأمور الواقعة في: «يوم الجمعة، جاز العطف؛ لأن الغرض الأصلي هو هذا القيد، فهو هاهنا جامع ملتفت إليه، وأما إذا قصد إلى بيان وقوع تلك الأمور في الواقع، وجعل «يوم الجمعة» قيدا تابعا فلا يجوز العطف، لا لأنه ليس بجامع، بل لأنه جامع غير ملتفت إليه هناك.

وكذا الحال في المسند إليه والمسند، وفي كلام **السكاكي** إشارة إلى ما ذكرناه، حيث قال: «ومن أمثلة الانقطاع لغير الاختلاف [خبرا وإنشاء][2] ما أذكره تكون في حديث ويقع في خاطرك بغتة حديث آخر لا جامع بينه وبين ما أنت فيه بوجه، أو بينهما

---

(1) قال التفتازاني: "ثم إن الجامع الخيالي هو تقارن الصور في الخيال، فظاهر أنه لا يمكن جعله صورة مرتسمة في الخيال؛ لأنه من المعاني، وجميع ما ذكرنا يظهر بالتأمل في لفظ المفتاح.

فإن قلت: ما ذكرت من تقرير كلام المفتاح مشعر بأنه يكفي لصحة العطف وجود الجامع بين الجملتين، باعتبار مفرد من مفرداتهما، مثل: الاتحاد في المخبر عنه، أو في الخبر، أو في قيد من قيودهما. **وفساده واضح للقطع بامتناع العطف في نحو: "هزم الأمير الجند يوم الجمعة"، و" خاط زيد ثوبي فيه "**. والسكاكي أيضا معترف بامتناع نحو: خفي ضيق وخاتمي ضيق، ونحو: الشمس وألف باذنجانة ومرارة الأرنب محدثة.

قلت: ليس في هذا الكلام إلا بيان الجامع بين الجملتين، وأما أن مثل هذا الجامع هل يكفي في صحة العطف أم لا؟ فمفوض إلى ما قبل هذا الكلام وما بعده، وقد صرح فيهما بامتناع العطف فيما لا تناسب فيه بين المخبر عنهما، وإن كان الخبران متحدين فعلم منه أن الجامع يجب أن يكون باعتبارهما جميعا..." المطول، ص: 461.

(2) الزيادة في مفتاح العلوم، ص: 380.

جامع لكن غير ملتفــــت إليه؛ لبعد مقامك عنه، ويدعوك إلى ذكره داع، فتــــورده في الذكر مفصولا»[1]. ثم قال: «ومثال الثاني وجدت أهل مجلسك في ذكر خواتم لهم»[2] وسرد الكلام إلى أن قال: «وأنت كما قلت إن خاتمي ضيق، تذكرت ضيق خفك، وعناءك منه، فلا تقول: وخفي ضيق؛ لنبو مقامك عن الجمع بين ذكر الخاتم وذكر الخف»[3].

فقد صرح بأن الاتحاد في المسند جامع، لكنه غير ملتفت إليه في هذا المقام، فلو فرض قصد المتكلم إلى تعداد الأشياء الضيقة المتعلقة به، والحكم عليها بالضيق، جاز أن يقول: «خاتمي ضيق وخفي ضيق وجبتي ضيقة»، فتأمل على بصيرة في كلامه، واختر من الوجهين ما لاح لك صحته.

قال: قلت: ليس في هذا الكلام إلا بيان الجامع بين الجملتين، وأما إن مثل هذا الجامع هل يكفي في صحة العطف أم لا؟ فمفوض إلى ما قبل هذا الكلام وما بعده، إلخ.

أقول: فيه سماجة؛ لأن المقصود بيان الجامع بين الجملتين في العطف. وما لا يكتفى في صحة العطف بينهما قطعا، ولا يصير جامعا بينهما أصلا لا يسمى: بالجامع بين الجملتين عرفا. بخلاف ما يصلح أن يكون جامعا بينهما في موضع، ولا يصلح لذلك في موضع آخر؛ لمانع هناك.

وأما قوله: (وقد صرح فيهما) أي: فيما قبل هذا الكلام وما بعده: (بامتناع العطف فيما لا تناسب فيه بين المخبر عنهما، وإن كان الخبران متحدين) [4]، فإشارة إلى ما صرح

---

(1) المصدر نفسه، ص: 380.

(2) نفسه، ص: 380.

(3) نفسه، ص: 380.

(4) وتمام كلامه: "وقد صرح فيهما بامتناع العطف فيما لا تناسب فيه بين المخبر عنهما، وإن كان الخبران متحدين فعلم منه أن الجامع يجب أن يكون باعتبارهما جميعا، والمصنف لما اعتقد أن كلامه في بيان الجامع سهو منه، وأراد إصلاحه غيره إلى ما ترى، فذكر مكان الجملتين الشيئين وأقام قوله: اتحاد في التصور مقام قوله: اتحاد في تصور مثل الاتحاد في المخبر عنه، أو في الخبر، أو في قيد من قيودهما فظهر الفساد في قوله: الوهمي بأن يكون بين تصوريهما شبه تماثل أو تضاد أو شبهه، وفي قوله: الخيالي أن يكون بين تصوريهما تقارن؛ لأن التضاد مثلا إنما هو بين نفس السواد والبياض، لا بين تصوريهما، أعني: العلم بهما، وكذا التقارن إنما هو بين نفس الصور، فيجب أن يريد بتصوريهما مفهوميهما، حتى يكون له وجه صحة". المطول، ص: 462.

به فيما قبل من امتناع العطف، في نحو: «الشمس وألف بادنجانة، ومرارة الأرنب محدثة»، وما صرح به فيما بعد من امتناعه في نحو: «خاتمي ضيق، وخفي ضيق»، وفيهما بحث:

أما في الأول: فلأنه من عطف المفرد على المفرد، وليس الخبر المتحد هناك أعني: محدثة، خبرا من المعطوف عليه ولا من المعطوف، بل هو خبر عنهما معا، فيكون مؤخرا عن اعتبار العطف بينهما، فلا يكون مصححا للعطف جامعا بينهما. بخلاف ما نحن فيه فإن المخبر عنه، أو الخبر، أو قيدا من قيودهما، معتبر في كل واحدة من الجملتين؛ فجاز أن يكون جامعا مصححا للعطف بينهما.

وأما في الثاني: فلأنه صرح فيه بأن الاتحاد في الخبر جامع، لكنه غير ملتفت إليه في ذلك المقام؛ لنبوه عن الجمع بين ذكر «الخاتم» وذكر «الخف» كما نقلناه عنه.

قال: وكذا «التقارن» إنما هو بين الصور نفسها [(1)].

أقول: يعلم من ذلك أنه لو أريد بالتصور، الصورة الحاصلة في الذهن لا حصولها فيه، صح كلامه في الخيالي؛ لأنه حينئذ يكون معنى قوله: (بين تصوريهما تقارن) [(2)] إن بين صورتيهما تقارنا، لا أن بين حصولي صورتيهما تقارنا. والفاسد هو الثاني دون الأول، وهذا التأويل لا يجري في الوهمي؛ إذ لا تضاد بين الصورتين في الذهن، كما لا تضاد بين حصوليهما فيه، إنـــما التضاد بين الشيئين أنفسهما، فوجب أن يريد بتصوريهما: مفهوميهما، فيكون له وجه صحة في الوهمي والخيالي معا، ويكون من إضافة العام إلى الخاص.

وإنما قال: (وجه صحة)؛ لأن تلك العبارة توهم خلاف المقصود، وأيضا ذكر التصور مستغنى عنه؛ إذ يكفيه أن يقول: الوهمي أن يكون بينهما شبه تماثل إلخ، والخيالي أن يكون بينهما تقارن، مع أنه بصدد تلخيص العبارات، ورعاية الاختصار فيها.

محسنات الوصل:

تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية:

قال: إذا أردت مجـــرد الإخبـــار من غير تعرض للتجدد في إحداهما، والثبوت في الأخرى إلخ [(3)].

(1) المصدر نفسه، ص: 462.

(2) نفسه، ص: 462. ينظر، الهامش: 4، في الصفحة السابقة.

(3) قال التفتازاني: "[ومن محسنات الوصل] بعد تحقق المجوزات [تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية] =

أقول: أي: إذا كان المقصود مجرد نسبة المسند إلى المسند إليه، ولا شك أن هذا المقصود يجامع كل واحد من التجدد والثبوت، والمضي والاستقبال، والإطلاق والتقييد، والتقوي وعدمه. لزمك أن تراعي تناسب الجملتين في هذه الأمور؛ ليزداد الحسن في الوصل بينهما.

قال: كلام في غاية السقوط [1].

أقول: يمكن أن يدفع هذا الكلام عن غاية السقوط، ويسند إلى مذهب **الكوفيين** وهو أن «زيدا» في: «زيد قام»، يجوز أن يكون فاعلا: «لقام»، وتقديم الفعل على الفاعل إنما يجب على مذهب **البصريين**.

قال: والذي يشعر به كلام بعض المحققين: أن المعطوف عليه في الوجهين، هو جملة: «زيد قام»؛ لأنها ذات وجهين إلخ [2].

=

أي: في كونهما اسميتين أو فعليتين [و] تناسب [الفعليتين في المضي والمضارعة] وما شاكل ذلك ككونهما شرطيتين، مثلا إذا أردت مجـــرد الإخبـــار من غير تعرض للتجدد في إحداهما، والثبوت في الأخرى، لزم أن تقول: قام زيد، وقعد عمرو، وزيد قائم، وعمرو قاعد". المطول، ص: 462.

(1) قال التفتازاني: "لزم أن تقول: قام زيد، وقعد عمرو، وزيد قائم، وعمرو قاعد. قال صاحب المفتاح: وكذا زيد قام، وعمرو قعد. وزعم الشارح العلامة أنه إنما فصله بقوله: كذا لاحتمال كونهما اسميتين بأن يكون زيد وعمرو مبتدأين، وقام وقعد خبرهما، وأن تكونا فعليتين بأن يكون زيد وعمرو فاعلين لقام وقعد قدما عليهما، يعني: يجب أن تقدر إما اسميتين أو فعليتين، لا أن تقدر إحداهما اسمية والأخرى فعلية.

ولعمري إنه كلام في غاية السقوط، ما كان ينبغي أن يصدر مثله عن مثله، بل وجه الفصل أن الخبر في كل منهما جملة فعلية، وفيه إشارة إلى أن الأولى إذا كانت جملة اسمية خبرها جملة فعلية كان المناسب رعاية ذلك في الثانية أيضا للمحافظة على المناسبة". المصدر نفسه، ص: 463.

(2) قال التفتازاني: "ولا تحصل المناسبة بأن يؤتى بالثانية فعلية صرفة، نحو: زيد قام، وقعد عمرو، وهذا مبني على ما ذكره السيرافي ومن تبعه في نحو: زيد قام، وعمرو أكرمته، من أنه إذا رفع عمرو فالجملة عطف على الجملة الاسمية، وإذا نصب بتقدير الفعل فهي عطف على الفعلية، التي هي خبر المبتدأ والضمير محذوف أي: وأكرمت عمرا عنده، أو في داره، وإنما ترك سيبويه في المثال ذكر الضمير؛ لأن غرضه تعيين جملة اسمية خبرها جملة فعلية، وتصحيح المثال إنما يكون باعتبار الضمير. وقد اعتمد فيه على علم السامع والذي يشعر به كلام بعض المحققين: أن المعطوف عليه في الوجهين، هو جملة: « زيد قام »؛ لأنها ذات وجهين، فالرفع بالنظر إلى اسميتها، والنصب بالنظر إلى فعليتها، والمعطوف عليه في الوجهين واحد، واختلاف الإعرابين باختلاف الاعتبارين، وبهذا تحصل المناسبة". نفسه، ص: 463.

أقول: قال الشيخ ابن الحاجب في شرح المفصل[1] وأما الموضوع الذي يستوي فيه الأمران فأن تكون الجملة الأولى ذات وجهين مشتملة على جملة اسمية وجملة فعلية فيكون الرفع على تأويل الاسمية والنصب على تأويل الفعلية. ففي هذه العبارة إشعار بأن المعطوف عليه، في الرفع والنصب شيء واحد؛ ففي الرفع: مؤول بالاسمية، وفي النصب: بالفعلية نظرا إلى الخبر الذي هو محط الفائدة، ويقوي ذلك أنه لم يتعرض أن النصب يحتاج إلى تقدير ضمير في المعطوف. وعلى هذا يكون كلام سيبويه في المثال الذي أورده جاريا على ظاهره، غير محتاج إلى ما ارتكبه السيرافي في تصحيحه.

تذنيب (الجملة الحالية وحكم الواو معها):

قال: فكأن هذا تتميم لباب الفصل والوصل[2].

أقول: وفي ذلك إشارة إلى أن «واو» الحال، أصلها العطف.

قال: ولما بين أن أي جملة تجب فيها «الواو» أراد أن يبين أن أي جملة يجوز أن تقع حالا بـــ «الواو»[3].

أقول: والحاصل أنه لما بين أن الجملة الواقعة حالا، إذا كانت خالية عن ضمير صاحبه، وجب فيها «الواو»، فأراد أن يبين أن أي جملة تصلح لهذا الوصف، أعني:

---

(1) الإيضاح في شرح المفصل، 2 / 203.

(2) قال التفتازاني: "شبه تعقيب باب الفصل والوصل بالبحث عن الجملة الحالية، وكونها بالواو تارة، وبدونها أخرى بالتذنيب، وهو جعل الشيء ذنابة للشيء، **فكأن هذا تتميم لباب الفصل والوصل** وتكميل له". المطول، ص: 464.

(3) المـــصدر نفـــسه، ص: 466. وتمامه: "وأي جملة لا يجوز ذلك فيها فقال: [وكل جملة خالية عن ضـــمير مـــا] أي: الاسم الذي [يجوز أن ينتصب عنه حال] وذلك بأن يكون فاعلا أو مفعولا معـــرفا أو منكـــرا، مخصوصا لا مبتدأ وخبرا، ولا نكرة محضة، وغنما لم يقل عن ضمير صاحب الحـــال؛ لأن خـــبر المبتدأ هو قوله: [يصح أن تقع] تلك الجملة [حالا عنه] أي: عما يجوز أن ينتـــصب عنه حال [بالواو] أي: إذا كانت تلك الجملة مع الواو، وما لم يثبت هذا الحكم، أعني: وقـــوع الجملة حالا عنه لم يصح إطلاق صاحب الحال عليه إلا مجازا، وإنما لم يقل عن ضمير ما يجـــوز أن تقع تلك الجملة حالا عنه، ليدخل في الجملة الخالية عن الضمير المصدرة بالمضارع؛ لأن ذلك الاسم مما لا يجوز أن تقع تلك الجملة حالا عنه، لكنه مما يجوز أن ينتصب عنه حالٌ في الجملـــة، وحينـــئذ يكـــون قوله: وكل جملة خالية عن ضمير ما يجوز أن ينتصب عنه حال، متـــناولا للمصدرة بالمضارع الخالية عن الضمير المذكور، فيصح استثناؤها بقوله: [إلا المصدرة بالمضارع المثبت، نحو: جاءني زيد، ويتكلم عمرو] فإنه لا يجوز أن يكون قولنا: ويتكلم عمرو حـــالا عـــن زيـــد [لمـــا سيأتي] من أن ربط مثله يجب أن يكون بالضمير فقط". نفسه، ص: 466 - 467.

وقوعها حالا، خالية عن ضمير صاحبها مقارنة لـ «لواو» وجوبا.

قال: للجملة الإنشائية وهي لا تصلح أن تقع حالا [1].

أقول: يعني بنفسها غير مؤولة بالقول، كما في قوله[2]:

جذب الليالي أبطئي أو أسرعي

والتحقيق: أن الحال هناك هو القول المقدر، والجملة الإنشائية مقولة له، فلا تكون حالا إلا على سبيل المجاز؛ لقيامها مقام عاملها المحذوف الواقع حالا.

قال: إذا كان ضد الشرط المذكور أولى باللزوم لذلك الكلام السابق[3].

أقول: هكذا في النسخ التي رأيناها، والصحيح أن يقال: بالاستلزام لذلك الكلام.

قال: لأنها لبيان الهيأة التي عليها الفاعل أو المفعول[4].

أقول: فينبغي أن تكون على صيغة الإثبات، فيقال: «جاءني زيد راكبا لا غير ماش، لعدم دلالته على الهيئة إلا التزاما، وبذلك، أي: بكونها على صيغة الإثبات، يظهر أنها تدل على حصول صفة.

---

(1) قال التفتازاني: "فإن قلت: قوله: كل جملة الخ شامل **للجملة الإنشائية وهي لا تصلح أن تقع حالا**، سواء كانت مع الواو أو بدونها؛ لأن الغرض من الحال تخصيص وقوع مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال، فيجب أن تكون مما يقصد فيه الدلالة على حصول مضمونه، وهو الخبرية دون الإنشائية. قلت: المراد كل جملة يصح وقوعها حالا في الجملة؛ لأنها المقصودة بالنظر بقرينة سوق الكلام". نفسه، ص: 467.

(2) الرجز لأبي النجم، وصدره:

ميز عنه قنزعا عن قنزع

(3) قال التفتازاني: "وأما الواو الداخلة على الشرط المدلول على جوابه بما قبله من الكلام، وذلك **إذا كان ضد الشرط المذكور أولى باللزوم لذلك الكلام السابق**، الذي هو كالعوض عن الجزاء من ذلك الشرط، كقولك: أكرمه وإن يشتمني، (...) وذهب صاحب الكشاف إلى أنها للحال، والعامل فيها ما تقدمه من الكلام وعليه الجمهور". المطول، ص: 467.

(4) قال التفتازاني: "... قوله: إن خلت، أي: وإن لم تخل الجملة التي تقع حالا عن ضمير صاحبها، فإما أن تكون فعلية أو اسمية. والفعلية إما أن يكون فعلها مضارعا أو ماضيا، والمضارع إما أن يكون مثبتا أو منفيا. فبعض هذه يجب فيه الواو وبعضها يمتنع، وبعضها يستوي فيه الأمران، وبعضها يترجح فيه أحدهما فأشار إلى تفصيل ذلك، وبيان أسبابه بقوله: [فإن كانت فعلية والفعل مضارع مثبت امتنع دخولها] أي: دخول الواو، ويجب الاكتفاء بالضمير [نحو: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ۝﴾ [المدثر: 6]] أي: لا تعط حال كونك تعد ما تعطيه كثيرا [لأن الأصل] في الحال هي الحال [المفردة] لعراقة المفرد في الإعراب، وتطفل الجملة عليه بسبب وقوعها موقعه [وهي] أي: المفردة [تدل على حصول صفة]؛ **لأنها لبيان الهيئة التي عليها الفاعل والمفعول**". المصدر نفسه، ص: 468.

قال: استبشعوا تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال؛ لتناقض الحال والاستقبال في الجملة[1].

أقول: هذا توجيه مستبشع جدا، وكيف لا؟ والحال بالمعنى الذي نحـــن بصدده تجامع كلا من الأزمنة الثلاثة على السواء، ولا تناسب الحال بمعنى الزمان الحاضر المقابل للاستقبال، إلا في إطلاق لفظ الحال على كل منهما، اشتراكا لفظيا؛ وذلك لا يقتضي استبشاع تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال كما لا يخفى على أحد. وسيرد عليك ما ينبهك على علة تجريد الجملة الواقعة حالا، عن حروف الاستقبال.

قال: والمعنى[2]: ووجدت غير منهنه بالوعيد[3].

أقول: أي: صرت موجودا، وأنـــا على هذه الصفة، كأنه يدعي أنها صفة جبل هو عليها؛ فيكون أبلغ من ادعاء الاستمرار عليها في الزمان الماضي، إلا أن الوهم يتبادر إلى الناقصة[4] لغلبة استعمالها.

قال: وغاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام إلخ[5].

---

(1) نفسه، ص: 471. قال التفتازاني: "... ويشترط في الجملة الواقعة حالا خلوها عن حرف الاستقبال كالسين، ولن، ونحوهما؛ وذلك لأن هذه الحال والحال التي تقابل الاستقبال وإن تباينا حقيقة، لأن لفظ: يركب في قولنا: يجيء زيد غدا يركب، حال بهذا المعنى غير حال بالمعنى المقابل للاستقبال؛ لأنه ليس في زمان التكلم، لكنهم **استبشعوا تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال؛ لتناقض الحال والاستقبال في الجملة**".

(2) أي: معنى قول ابن رفيع، وكان جنى جناية فطلبه مصعب بن الزبير:

أقادوا من دمي وتوعدوني وكنت وما ينهنهني الوعيد

(3) قال التفتازاني: "وزعم بعض النحاة أن المنفي بلفظ ما يجب أن يكون بدون الواو؛ لأن المضارع المجرد يصلح للحال، فكيف إذا انضم إليه ما يدل بظاهره على الحال، وهو: ما. وجوابه: أن فوات الدلالة على الحصول جوز ذلك، قال الشيخ عبد القاهر في قول مالك بن رفيع:

أقادوا من دمي وتوعدوني وكنت وما ينهنهني الوعيد

إن كان تامة، والجملة الداخلة عليها الواو في موضع الحال، **والمعنى: ووجدت غير منهنه بالوعيد**، وغير مبال به، ولا معنى لجعلها ناقصة، وجعل الواو مزيدة [وكذا] يجوز الأمران ــ أعني دخول الواو وللاكتفاء بالضمير ــ [إن كان] الفعل في الجملة الفعلية [ماضيا لفظا ومعنى]...". المطول، ص: 471.

(4) المقصود: كان في قول الشاعر، قال عبد القاهر الجرجاني: "كان في هذا كله تامة والجملة الداخلة عليها الواو في موضع الحال. ألا ترى أن المعنى: وجدت غير خاش للذئب، ولقد وجد غير مدعو لأب، و وجدت غير منهنه بالوعيد وغير مبال، ولا معنى لجعلها ناقصة، وجعل الواو مزيدة". دلائل الإعجاز، ص: 208.

(5) المطول، ص: 472. قال التفتازاني: "... ثم أشار إلى سبب جواز الأمرين (ينظر، الهامش: 2، =

أقول: قد التجأ في توجيه المقام إلى ذلك الوجه المستبشع، وجعله غاية ما يمكن أن يوجه به كلام القوم، وهذا الوجه وإن كان منقولا في الموضعين من كلام الرضي، لكنه غير مرضٍ كما ترى. والصواب: أن الأفعال إذا وقعت قيودا لما له اختصاص بأحد الأزمنة، فهم منها: استقباليتها، وحاليتها، وماضويتها بالقياس إلى ذلك المقيد، لا بالقياس إلى زمان التكلم كما في معانيها الحقيقية.

وليس ذلك بمستبعد وقد صرح النحاة في مباحث «حتى»، بكون الفعل مستقبلا نظرا إلى ما قبله، وإن كان ماضيا نظرا إلى زمان التكلم. وعلى هذا فإذا قلت: «جاءني زيد ركب»، كان المفهوم منه كون «الركوب» ماضيا بالنسبة إلى «المجيء» متقدما عليه، فلا يحصل مقارنة الحال لعاملها. وإذا أدخلت عليه: «قد» قربته من زمان «المجيء»، ويفهم المقارنة بينهما، فكأن ابتداء «الركوب» كان متقدما على «المجيء»، لكن قارنه دواما. وأما إذا قلت: «جاءني زيد يركب»، دل على كون «الركوب» في حال «المجيء»، وحينئذ تظهر صحة كلامهم في هذا المقام، وفي وجوب تجريد الجملة الواقعة حالا عن علامة الاستقبال؛ إذ لو صدرت بها لفهم كونها مستقبلة بالقياس إلى عاملها. ويظهر أيضا صحة ما ذكره السخاوي من أنك إذا قلت: «جئت وقد كتب زيد»، فلا يجوز أن يكون حالا، إذا كانت «الكتابة» قد انقضت حال «المجيء»، لا حال «التكلم»، ويجوز أن يكون حالا إذا كان شرع في «الكتابة»، وقد مضى منها جزء؛ إلا أنه ملتبس بها، يعني: في حال «المجيء»، وحينئذ يرجع كلامه إلى ما ذكرنا. وأنت إذا وجدت لكلام

=

أعلاه) في الماضي مثبتا كان أو منفيا بقوله: [أما المثبت فلدلالته على الحصول] يعني: حصول صفة غير ثابتة لكونه فعلا مثبتا، دون المقارنة لكونه ماضيا] والماضي لا يقارن الحال، [ولهذا] أي: ولعدم دلالته على المقارنة [شرط] في الماضي المثبت [أن يكون مع قد ظاهرة أو مقدرة]؛ لأن قد يقرب الماضي من الحال، ويرد هاهنا الإشكال المذكور، وهو أن المطلوب في الحال مقارنة حصول مضمونها لحصول مضمون العامل، لا لزمان التكلم، وإذا كان العامل والحال ماضيين يجوز أن يكونا متقارنين كما إذا كانا مضارعين، وأيضا لفظ: [قد] إنما يقرب الماضي إلى الحال المقابل للاستقبال، وهو زمان التكلم فربما يكون [قد] في الماضي سببا لعدم مقارنته لمضمون العامل، كما في قولنا: جاء زيد في السنة الماضية، وقد ركب فرسه، **وغاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام:** إن حالية الماضي وإن كانت بالنظر إلى عامله، ولفظة [قد] إنما تقربه من حال التكلم فقط، والحالان متباينان؛ لكنهم استبشعوا لفظ الماضي والحالية لتنافي الماضي والحال في الجملة، فأتوا بلفظ [قد] لظاهر الحالية، وقالوا: جاء زيد في السنة الماضية وقد ركب فرسه. كما مر في اشتراط خلو الجملة الحالية عن حروف الاستقبال، فظهر أن تصدير الماضي المثبت بلفظ [قد] لمجرد استحسان لفظي". المصدر نفسه، صص: 471 - 472.

«أخيك» مـــحملا صحيحا، فلا تقدمن على تخطئتـــه، فتخطئ «ابن أخت خالتك».

قال: وكثيرا ما يقيد الفعل الواقع في زمان التكلم، بالماضي الواقع قبله بمدة طويلة، لكن تصديره بلفظ: «قد» يكسر منه سورة الاستبعاد [1].

أقول: لابد في مثل ذلك من:

التأويل على وجه يحصل به التقارب من اعتبار القصة، أي: «أصدقه في مرية»، والقصة أنه «امترت صحابة موسى عليه السلام»، أو اعتبار العلم كما في قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا ﴾ [2] الآية، أي: كيف تكفرون وأنتم تعلمون أن حالكم هذه، ومجرد التصدير بلفظ: «قد» لا يغني من الحق شيئا.

قال: فاكتفوا في الإثبات بوقوعه مطلقا ولو مرة، وقصدوا في النفي الاستغراق إذ استمرار الفعل أصعب إلخ [3].

أقول: ظاهر هذا الكلام يشعر بأن نحو: «لم يضرب»، يدل على استغراق النفي للزمان الماضي وضعا، وما تقدم يدل على أن الاستغراق إنما يستفاد من خارج، بناء على أن الأصل استمراره؛ وهذا هو المفهوم منه بحسب أصل الوضع، وما ذكره هاهنا إنما يفهم منه إذا قوبل الإثبات بالنفي. وقيل: في رد من قال: «ضرب زيد» أنه «لم يضرب».

قال: وكان نفي النفي إثباتا دائما [4].

أقول: فإن قلت: إذا كان النفي مفيدا للاستمرار، وجب أن يكون نفي النفي إثباتا في الجملة؛ لورود النفي على نفي دائم، وإذا انتفى دائما دوام النفي، ثبت الإثبات في

---

(1) المطول، ص: 472. وقالوا: جاء زيد في السنة الماضية وقد ركب فرسه. كما مر في اشتراط خلو الجملة الحالية عن حروف الاستقبال، فظهر أن تصدير الماضي المثبت بلفظ [قد] لمجرد استحسان لفظي، **وكثيرا ما يقيد الفعل الواقع في زمان التكلم، بالماضي الواقع قبله بمدة طويلة، لكن تصديره بلفظ: « قد » يكسر منه سورة الاستبعاد**، كقول أبي العلاء:

أصدقه في مرية وقد امترت صحابة موسى بعد آياته التسع".

(2) البقرة 2 / 28.

(3) قال التفتازاني: "وإذا قلت: ما ضرب أفاد استغراق النفي لجميع أجزاء الماضي، وذلك لأنهم أرادوا أن يكون النفي والإثبات المقيدان بزمان واحد في طرفي نقيض، فلو جعلوا النفي كالإثبات مقيدا بجزء من الأجزاء لم يتحقق التناقض؛ لجواز تغاير الجزأين **فاكتفوا في الإثبات بوقوعه مطلقا ولو مرة، وقصدوا في النفي الاستغراق إذ استمرار الفعل أصعب** وأقل من استمرار الترك؛ ولهذا كان النهي موجبا للتكرار دون الأمر، **وكان نفي النفي إثباتا دائما**، مثل: ما زال وما انفك ونحو ذلك [وتحقيقه] أي: وتحقيق هذا الكلام [هو] أن الأصل في النفي الاستمرار بخلاف الإثبات". المطول، ص: 473.

(4) المصدر نفسه، ص: 473. ينظر، الهامش: 1، أعلاه.

الجملة. قلت: النفي إذا ورد على النفي المورود عليه بمنزلة الإثبات، والنفي الوارد على حاله فيفيد دوام انتفاء النفي في الجملة، وهو دوام الإثبات.

قال: والذي يلوح منه أن وجوب «الواو» في نحو: «جاءني زيد وزيد يسرع أو مسرع» إلخ[1].

أقول: وذلك: لأنه قال أولا: (كان بمنزلة إعادة اسمه صريحا في أنك لا تجد سبيلا إلخ) [2] فجعل إعادة ذكره بضميره مشبهة بإعادة اسمه صريحا، فيكون المشبه به أقوى في وجه الشبه على ما هو المتبادر منه.

فقال ثانيا: (وجرى مجرى أن تقول جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه) [3] فجعل هذا أصلا، وذلك جاريا مجراه، بل في الحقيقة هاهنا أيضا شبه الأول بالثاني.

والذي يفهم من عبارة المتن أن وجوب ذكر «الواو»، إنما هو في ما يكون المبتدأ فيه ضمير ذي الحال، وأن ما عداه على المشهور من جواز الأمرين، وأولوية الذكر. وأما نحو: «جاءني زيد وزيد يسرع»، فينبغي أن يلحق بما يكون المبتدأ فيه الضمير؛ لأن هذا الظاهر في موضع الضمير.

---

(1) نفسه، ص: 475. قال التفتازاني: "[وقال عبد القاهر: إن كان المبتدأ] في الجملة الاسمية [ضمير ذي الحال وجبت] الواو، سواء كان خبره فعلا [نحو: جاء زيد وهو يسرع أو] اسما، نحو: جاء زيد [وهو مسرع]، وذلك لأن الجملة لا تترك فيها الواو، حتى تدخل في صلة العامل وتنضم إليه في الإثبات، وتقدر تقدير المفرد في أن لايستأنف لها الإثبات، وهذا ما يمتنع في نحو: جاء زيدٌ وهو يسرع أو وهو يسرع؛ لأنك إذا أعدت ذكر زيد، وجئت بضميره المنفصل المرفوع كان بمنزلة إعادة اسمه صريحا في أنك لا تجد سبيلا إلى أن تدخل [يسرع] في صلة المجيء وتضمه إليه في الإثبات؛ لأن إعادة ذكره لا تكون حتى تقصد استئناف الخبر عنه بأنه يسرعن وإلا لكنت تركت المبتدأ بمضيعة وجعلته لغوا في البين، وجرى مجرى أن تقول: جاءني زيد وعمرو يسرع أمامه. ثم تزعم أنك لم تستأنف كلاما ولم تبتدئ للسرعة إثباتا، وعلى هذا فالأصل والقياس أن لا تجيء الجملة الاسمية إلا مع الواو، وما جاء بدونه فسبيله سبيل الشيء الخارج عن قياسه وأصله بضرب من التأويل، ونوع من التشبيه، وذلك لأن معنى: "فوه إلى في " مشافها، ومعنى: عوده على بدئه ذاهبا في طريقه الذي جاء منه (...) وتنزيل الشيء منزلة غيره ليس بعزيز في كلامهم، ويجوز أن يكون جميع ذلك على إرادة الواو كما جاء الماضي على إرادة قد. هذا كلامه في دلائل الإعجاز، **والذي يلوح منه أن وجوب « الواو » في نحو: جاءني زيد وزيد يسرع أو مسرع،** وجاء زيد وعمرو يسرع أمامه أو مسرع، أولى منه في نحو: جاءني زيد وهو يسرع أو مسرع". نفسه، صص: 474-475. ينظر كذلك: دلائل الإعجاز، صص: 215 - 219.

(2) المطول، ص: 474.

(3) المصدر نفسه، ص: 474.

الباب الثامن: الإيجاز، والإطناب، والمساواة

رأي السكاكي:

قال: لا يتيسر الكلام فيهما إلا بترك التحقيق [والتعيين] [1]، والبناء على أمر عرفي[2].

أقول: وذلك؛ لأن النسبة والإضافة لا تتحصل إلا بتحصيل المضاف إليه، وليس لنا مقدار من الكلام يتعين في نفسه؛ لكونه منسوبا إليه، بل كل واحد من أفراده المختلفة المقادير صالح لذلك. فإذا قيس كلام إلى آخر فاتصف بالإطناب، أو الإيجاز، أو المساواة؛ فذلك الكلام بعينه، إذا قيس إلى ثالث يتبدل حاله في هذه الأوصاف. فلا تتمايز أفراد الموجز عن أفراد المطنب، بل تتداخل فلا تنضبط الأوصاف والموصوفات إلا بتعيين المنسوب إليه، ولا شك أن متعارف الأوساط أولى بذلك، فتعيينه لذلك هو ترك التحقيق، والبناء على أمر عرفي. وهذا كلام في غاية الصحة والمتانة، لا يتجه عليه شيء مما أورده المصنف[3].

الإيجاز:

قال: والنسبة بين الإطنابين أيضا عموم من وجه [4].

---

(1) الزيادة من المطول، ص: 479.

(2) قال التفتازاني: "[قال السكاكي: أما الإيجاز والإطناب فلكونهما نسبيين] أي: من الأمور النسبية التي يكون تعقلها بالقياس إلى تعقل شيء آخر؛ فإنما الموجز إنما يكون موجزا بالنسبة إلى كلام أزيد منه، وكذا المطنب إنما يكون مطنبا بالقياس إلى كلام أنقص منه **[لا يتيسر الكلام فيهما إلا بترك التحقيق والتعيين] يعني: لا يمكن أن يقال على التعيين والتحقيق: إن الإتيان بهذا المقدار من الكلام إيجاز، وبذلك المقدار إطناب؛ إذ رب كلام موجز بالنسبة إلى كلام يكون هو بعينه مطنبا بالنسبة إلى كلام آخر، وكذا المطنب فكيف يمكن على التحقيق والتحديد أن يقال: إن هذا إيجاز وذلك إطناب؟! [والبناء على أمر عرفي]** أي: وإلا البناء على أمر عرفي، أي: يعرفه أهل العرف [وهو متعارف الأوساط] الذين ليس لهم فصاحة وبلاغة ولا عي وفهامة [أي: كلامهم في مجرى عرفهم في تأدية المعاني] عند المعاملات والمحاورات". المصدر نفسه، ص: 479.

(3) قال القزويني: "وفيه نظر؛ لأن كون الشيء نسبيا لا يقتضي أن لا يتيسر الكلام فيه غلا بترك التحقيق، والبناء على شيء عرفي. ثم البناء على متعارف الأوساط، والبسط الذي يكون المقصود جديرا به، رد إلى جهالة؛ فكيف يصلح للتعريف؟
والأقرب أن يقال: المقبول من طرق التعبير عن المعنى: هو تأدية أصل المراد بلفظ مساو له، أو ناقص عنه واف، أو زائد عليه لفائدة". الإيضاح، ص: 280 - 281.

(4) قال التفتازاني: "فعلم أن للإيجاز معنيين، أحدهما: كون الكلام أقل من عبارة المتعارف، والثاني: =

أقول: لأن الإطناب بالمعنى الأول دون الثاني يوجد في قوله تعالى: ﴿ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ (1)، وبالمعنى الثاني دون الأول يوجد فيما إذا قيل: «هذا نعم» بذكر المبتدأ بناء على مناسبة خفية مع ذلك المقام، ويوجد بالمعنيين فيما إذا زيد في هذا المثال، نظرا إلى ما ذكر من المناسبة الخفية، فقيل مثلا: «هذا نعم فاغتنموه».

قال: وكذا بين الإيجاز بالمعنى الثاني وبين الإطناب (2).

أقول: أي بالمعنى الأول عموم من وجه؛ لوجودهما في قوله تعالى: ﴿ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ ووجود الإطناب بالمعنى الأول دون الإيجاز بالمعنى الثاني، فيما إذا قيل: «هذا نعم فسوقوه» إذا طابق المقام على ما مر، وبالعكس فيما إذا قيل: «يا رب شخت»، وكذا بين الإيجاز بالمعنى الأول، والإطناب بالمعنى الثاني عموم من وجه فليتأمل.

الفرق بين الإيجاز والاختصار عند السكاكي:

قال: لأن السكاكي قد صرح بإطلاق الاختصار على كونه أقل من المتعارف إلخ (3).

أقول: حيث قال في بحث الإيجاز بالقياس إلى المتعـــارف: «ومن أمثلة الاختصار

=

كونه أقل مما هو مقتضى ظاهر المقام، وبينهما عموم من وجه لتصادقهما فيما هو أقل من عبارة المتعارف، ومقتضى المقام جميعا كما إذا قيل: رب قد شخت بحذف حرف النداء وياء الإضافة، وصدق الأول بدون الثاني (...) ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الإطناب أيضا، لكنه تركه لانسياق الذهن إليه مما ذكر في الإيجاز، والنسبة بين الإطنابين أيضا **عموم من وجه**، وكذا بين الإيجاز بالمعنى الثاني وبين الإطناب فليتأمل". المطول، ص: 480.

(1) مريم 19/ 4.

(2) قال التفتازاني: "فعلم أن للإيجاز معنيين، أحدهما: كون الكلام أقل من عبارة المتعارف، والثاني: كونه أقل مما هو مقتضى ظاهر المقام، وبينهما عموم من وجه لتصادقهما فيما هو أقل من عبارة المتعارف، ومقتضى المقام جميعا كما إذا قيل: رب قد شخت بحذف حرف النداء وياء الإضافة، وصدق الأول بدون الثاني (...) ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الإطناب أيضا، لكنه تركه لانسياق الذهن إليه مما ذكر في الإيجاز، والنسبة بين الإطنابين أيضا **عموم من وجه**، وكذا بين الإيجاز بالمعنى الثاني وبين الإطناب فليتأمل". المطول، ص: 480.

(3) قال التفتازاني: "وقد يتوهم من كلام السكاكي أن الفرق بين الإيجاز والاختصار هو أن الإيجاز ما يكون بالنسبة إلى المتعارف، والاختصار ما يكون بالنسبة إلى مقتضى المقام، وهو وهم؛ **لأن السكاكي قد صرح بإطلاق الاختصار على كونه أقل من المتعارف** المصدر نفسه، ص: 480.

كذا»[1]، وأيضا قال: «ثم إن الاختصار لكونه من الأمور النسبية[2]، يرجع في بيان دعواه إلى ما سبق تارة، وإلى كون المقام خليقا بأبسط مما ذكر أخرى»[3]، كما نقل عنه في متن الكتاب بأدنى تغيير في العبارة.

أيضا. نعم لوقيل: الإيجاز أخص باصطلاحه؛ لأنه لم يطلقه على ما هو أقل بالنسبة إلى مقتضى المقام لم يبعد عن الصواب ".

الإيجاز بالحذف:

قال: وجواب لما نحو[4]: ﴿ فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ﴾ [5].

أقول: قال في الكشاف: «تقديره: ﴿ فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ۝ وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ۝ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ ﴾ [6] كان ما كان مما ينطق به الحال ولا يحيط به الوصف من استبشارهما واغتباطهما وحمدهما لله تعالى وشكرهما على ما أنعم به عليهما، من دفع البلاء العظيم بعد حلوله، وما اكتسبا في تضاعيفه بتوطين الأنفس عليه من الثواب والأعراض ورضوان الله تعالى الذي ليس وراءه مطلوب»[7].

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 389. قال السكاكي: "ومن أمثلة الاختصار قوله تعالى: ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمۡتُمۡ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ ﴾ [الأنفال: 69] بطي: أبحت لكم الغنائم؛ لدلالة فاء التسبيب في﴿ فَكُلُواْ ﴾ . وقوله: ﴿ فَلَمۡ تَقۡتُلُوهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمۡۚ ﴾ [الأنفال: 17]بطي: إن افتخرتم بقتلهم، فلم تقتلوهم أنتم، فعدوا عن الافتخار، لدلالة الفاء في﴿ فَلَمۡ ﴾ ...". صص: 389 - 390.

(2) في الحاشية: "نسبيا".

(3) المصدر نفسه، ص: 398.

(4) الصافات 37/ 103.

(5) المطول، ص: 488. قال التفتازاني: "... مثال الحذف للدلالة على أنه لا يحيط به الوصف، والحذف لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن: [﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ ﴾ [الأنعام: 27]]، ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوۡقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمۡ ﴾ [سبأ: 31](...) [أو غير ذلك] عطف على قوله: جواب الشرط، أي: والمحذوف غير ذلك المذكور كالمسند إليه والمسند، والمفعول والفعل، كما مر في الأبواب السابقة (...) وكجواب القسم (...) وجواب لما، نحو: ﴿ فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ﴾ ". المصدر نفسه، صص: 487 - 488.

(6) الصافات 37 / 103 - 105.

(7) الكشاف، 4 / 55.

الإطناب:

الإيضاح بعد الإبهام:

قال: فإن ﴿ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى ﴾ يفيد طلب شرح لشيء ما له، و﴿ صَدْرِى ﴾ [1] يفيد تفسيره، أي: تفسير ذلك الشيء وإيضاحه إلخ [2].

أقول: ظاهر هذا الكلام يشعر بأن قوله: «لي» ظرف مستقر وقع صفة لمحذور، أي: «اشرح شيئا لي صدري، والمتبادر من نظم التنزيل تعلق «اللام» بالفعل، أي: «اشرح لأجلي صدري»، وحينئذ: إما إن يجعل المقصود زيادة الربط، كما في قوله تعالى: ﴿ ٱقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ ﴾ [3] فلا إشكال؛ وإما أن يجعل من قبيل الإجمال والتفصيل؛ فيتجه أنهما حاصلان بدون زيادة «لي» . والجواب: أن قولك: «اشرح» ليس فيه تعرض لذلك المفعول أصلا، بخلاف قولك: «اشرح لي»، أي: «لأجلي»؛ إذ يفهم منه أن المشروح أمر متعلق به في الجملة، فيقع «صدري» تفسيرا له.

قال: وهذا يوافق اصطلاح السكاكي إلخ [4].

---

(1) طه 20 / 25.

(2) المطول، ص: 492. قال التفتازاني: "[والإطناب: إما بالإيضاح بعد الإبهام ليرى المعنى في صورتين مختلفتين] إحداهما مبهمة، والأخرى موضحة، وعلمان خير من علم واحد [أو ليتمكن من النفس فضل تمكن] لما طبع الله النفوس عليه من أن الشيء إذا ذكر مبهما، ثم بين كان أوقع فيها من أن لا يبين أولا [أو لتكمل لذة العلم به] أي: بالمعنى؛ وذلك لأن الإدراك لذة، والحرمان عنه مع الشعور بالمجهول بوجه ما ألم، فالمجهول إذا لم يحصل به شعور ما فلا ألم في الجهل به، وإذا حصل به الشعور بوجه دون وجه تشوقت النفس إلى العلم به، وتألمت بفقدانها إياه. فإذا حصل لها العلم به على سبيل الإيضاح كملت لذة العلم به للعلم الضروري بأن اللذة عقيب الألم أكمل وأقوى، وكان لها لذتان لذة الوجدان ولذة الخلاص عن الألم(...) [نحو: ﴿ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴾ [طه: 25] **فإن ﴿ ٱشْرَحْ لِى ﴾ يفيد طلب شرح لشيء ما له**] أي: للطالب [**و﴿ صَدْرِى ﴾ يفيد تفسيره**] أي: تفسير ذلك الشيء وإيضاحه، وهذا الإيضاح بعد الإبهام يحتمل أن يكون للأغراض الثلاثة المذكورة". المصدر نفسه، صص: 491 - 492.

(3) الأنبياء 21 / 1.

(4) المطول، ص: 493. قال التفتازاني: "[ومنه] أي: ومن الإيضاح بعد الإبهام بباب نعم على أحد القولين] أي: على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف؛ [إذ لم أريد الاختصار كفى: نعم زيد] فلما قيل: نعم الرجل زيد كان إطنابا أبهم فيه الفاعل أولا، وفسر ثانيا. وقوله: إذ لو أريد الاختصار: مشعر بأن الاختصار قد يطلق على ما يقابل الإطناب ويعم الإيجاز والمساواة، وهذا يوافق اصطلاح السكاكي [ووجه حسنه] أي: حسن باب نعم [سوى ما ذكر] من الإيضاح بعد الإبهام [إبراز الكلام في معرض الاعتدال] نظرا إلى الإطناب من وجه، حيث لم =

أقول: فإنه قال هاهنا: «إذ لو أريد الاختصار لكفى: نعم زيد وبئس عمرو»[1]، ولا شك أنهما من قبيل المساواة، وأيضا قال من قبل: وقد تليت عليك فيما سبق طرق الاختصار والتطويل فلئن فهمتها لتعرفن فقد جعل الاختصار مقابلا للتطويل بمعنى الإطناب فالظاهر تناوله للمساواة[2].

الإيغال:

قال: فسقيا بكأس من فم مثل خاتم من الدر... البيت[3]

أقول: قيل معناه: أن فاها مثل خاتم من الدر، وأراد أن ثغرها درر، وقوله: «لم يهمم بتقبيله خال» يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه لم يكن في ثغرها خال، أي: شامة تغير لونه.

والثاني: أن يكون الخال: «الرجل المختال»؛ لعظم شأنه، ولم يهمم بتقبيله؛ لأنه لا يصل إليه.

ودفع توهم غير المقصود، إنما يتأتى على الوجه الثاني كما ذكره. تأكيد مفهوم:

=

يقل: نعم زيد وإلى الإيجاز من وجه، حيث حذف المبتدأ الذي هو صدر الاستئناف". المصدر نفسه، صص: 392 - 393.

(1) قال السكاكي: "وأن تجعل الحكمة في ذلك توخي تقرير المدح والذم، لاقتضائهما مزيد التقرير؛ لكونهما للمدح العام والذم العام الشائعين في كل خصلة محمودة ومذمومة المستبعد تحققهما، وهو أن يشيع كون المحمود محمودا في خصال الحمد، وكون المذموم مذموما في خلافها؛ وتجعل وجه التقرير الجمع بين طرفي الإجمال والتفصيل، ألا تراك إذا قلت: نعم الرجل، مريدا باللام الجنس دون العهد، كيف توجه المدح إلى زيد أولا، على سبيل الإجمال؛ لكونه من أفراد ذلك الجنس، وإذا قلت: نعم رجلا، فأضمرته من غير ذكر له سابق، وفسرته باسم جنسه، ثم إذا قلت: زيد، كيف توجهه إليه ثانيا على سبيل التفصيل. وإن هذا الباب متضمن للطائف فيه من الإطناب الواقع في موقعه ما ترى، وفيه تقدير السؤال، وبناء المخصوص عليه يقدر بعد: نعم الرجل، أو نعم رجلا: من هو؟ ويبنى عليه زيد، أي: هو زيد". مفتاح العلوم، ص: 395.

(2) المصدر نفسه، ص: 395.

(3) والشعر لأبي العلاء المعري في: سقط الزند.

قال التفتازاني: "...وكدفع توهم غير المقصود في بيت السقط:

فسقيا بكأس من فم مثل خاتم من الدر لم يهمم بتقبيله خال

فإنه لما جعل الفم كأسا ضيقا، مثل خاتم من الدر، وكان الكأس غالبا مما يكرع منه كل أحد من أهل المجلس، حتى كأنه يقلبه؛دفع ذلك بأن وصفه بأنه لم يقلبه ملك متكبر، فكيف غيره؟! فعلى هذا يختص الإيغال بالشعر". المطول، ص: 496.

قال: وهذا أحسن من أن يكون صفة لـــ «أخا» يعرف بالتأمل[1].

أقول: وذلك أن المقام يقتضي التعميم، فلو كان وصفا لم يكن قوله: «أخا» عاما؛ لأن الوصف يقطع شيوعه، والمقصود: أن ليس هناك «أخ» مرضي، بل كل «أخ» إنما «يستبقي مودته»، «يلم شعثه»، كما يدل عليه قوله: «أي الرجال المهذب».

وإذا جعل وصفا كان المعنى: أنك لا تقدر على «استبقاء مودة أخ» موصوف بأنك «لا تلم شعثه»، وفات العموم وانفك انتظامه مع ما بعده، كما لا يخفى.

التتميم:

قال: وعلى أنه أسرى في بعض الليل[2].

أقول: الدلالة على «البعضية» مذكورة في **الكشاف**[3]، واعترض عليه بأن «البعضية» المستفادة من التنكير هي «البعضية» في الإفراد لا «البعضية» في الأجزاء[4]،

---

(1) قال التفتازاني:". . . [وإما لتأكيد مفهوم كقوله] أي: قول النابغة الذبياني [في ديوانه، ص: 28]:

ولست بمستبق أخا لا تلمه ... على شعث أي الرجال المهذب

حال من "أخا، لعمومه بوقوعه في سياق النفي، أو عن ضمير المخاطب في لست، **وهذا أحسن من أن يكون صفة لـــ « أخا » يعرف بالتأمل**، يعني: لا تقدر على استبقاء مودة أخ حال كونك ممن لا تلمه ولا تصلحه. [على شعث] لأي: تفرق وذميم خصال [أي الرجال المهذب] أي: المنقح الفعال المرضي الخصال، فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال، عجزه تأكيد لذلك وتقرير له؛ لأن الاستفهام فيه للإنكار، أي: لا مهذب في الرجال". المطول، ص: 497.

(2) قال التفتازاني: "[وإما بالتتميم، وهو أن يؤتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضله، كالمبالغة في نحو: ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ﴾ [الإنسان: 8] في وجه] (...) وكتقليل المدة في قوله تعالى: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا ﴾ [الإسراء: 1] ذكر ﴿ لَيْلًا ﴾ مع أن الإسراء لا يكون إلا بالليل؛ للدلالة على تقليل المدة **وعلى أنه أسري في بعض الليل**". المطول، ص: 499.

(3) قال الزمخشري: "فإن قلت: الإسراء لا يكون إلا بالليل، فما معنى ذكر الليل؟ قلت: أراد بقوله: ﴿ لَيْلًا ﴾ بلفظ التنكير: تقليل مدة الإسراء، وأنه اسري به في بعض الليل من مكة إلى الشام مسيرة أربعين ليلة، وفي ذلك أن التتنكير فيه قد دل على معنى **البعضية**، ويشهد لذلك قراءة عبد الله، وحذيفة: من الليل، أي: بعض الليل". الكشاف، 647–2 / 446 .

(4) قال أبو السعود: "... والإسراء السير بالليل خاصة كالسرى، وقوله تعالى: ﴿ لَيْلًا ﴾ لإفادة قلة زمان الإسراء لما فيه من التنكير الدال على البعضية من حيث الأجزاء دلالته على البعضية من حيث الإفراد؛ فإن قولك: سرت ليلا كما يفيد بعضية زمان سيرك من الليالي يفيد بعضيته من فرد واحد منها، بخلاف ما إذا قلت: سرت الليل فإنه يفيد استيعاب السير له جميعا فيكون معيارا للسير لا ظرفا له، ويؤيده قراءة من قرأ: من الليل، أي: بعضه". إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، 3 / 307.

فكيف يستفاد من قوله: ﴿ لَيۡلٗا ﴾ أن «الإسراء ليلة واحدة» ؟ فالصواب: أن تنكيره لدفع توهم كون «الإسراء» في «ليالي»، أو لإفادة تعظيمه.

الاعتراض:

قال: لأن قوله تعالى: ﴿ وَلَهُم مَّا يَشۡتَهُونَ ﴾ [1] عطف على قوله: ﴿ لِلَّهِ ٱلۡبَنَٰتِ﴾ [2].

أقول: يعني: أن (**لهم**) معطوف على قوله (**لله**) و﴿ مَّا يَشۡتَهُونَ ﴾ معطوف على ﴿ ٱلۡبَنَٰتِ ﴾، فالمعنى: ويجعلون لأنفسهم ما يشتهون من البنين، والظرف أعني: (**لهم**) مستقر وقع مفعولا ثانيا، وليس لغوا متعلقا بـــ (**يجعلون**)؛ ليتجه أن الجمع بين ضميري: الفاعل والمفعول لا يصح في غير أفعال القلوب؛ لأن الجمع هو أن يكون الضميران معمولين لفعل واحد، لا أن يكون أحدهما معمولا له، والآخر معمولا لمعموله.

على أنه قد يدعى جواز ذلك، إذا كان عملـــه في أحدهما بتوسط حرف الجر، ويستشهد له بقولـــه تعالى: ﴿ وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ ﴾ [3]، وكأن معنى: «الجعل» في المعطوف هو دعوى الاستحقاق، وأن اللائق بهم ذلك دون غيره، وإن كانت بلسان الحال، وجعل قوله: ﴿ وَلَهُم مَّا يَشۡتَهُونَ ﴾ جملة حالية، يوجب قصورا في المقصود الذي هو التوبيخ فتأمل.

قال: فقوله: ﴿ أَنِ ٱشۡكُرۡ ﴾ [4] تفسير لوصينا [5].

---

(1) النحل / 57.

(2) قال التفتازاني: "[وإما بالاعتراض، وهو: أن يؤتى في أثناء كلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر، لا محل لها من الإعراب، لنكتة سوى دفع الإيهام] ليس المراد بالكلام هو المسند إليه والمسند فقط، بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات والتوابع، والمراد باتصال الكلامين أن يكون الثاني بيانًا للأول أو تأكيدا له أو بدلا منه [كالتنزيه في قوله تعالى: ﴿ وَيَجۡعَلُونَ لِلَّهِ ٱلۡبَنَٰتِ سُبۡحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشۡتَهُونَ ۝ ﴾] فإن قوله: ﴿ سُبۡحَٰنَهُۥ ﴾ جملة لكونه بتقدير الفعل وقعت في أثناء الكلام؛ **لأن قوله تعالى:** ﴿ وَلَهُم مَّا يَشۡتَهُونَ ﴾ **عطف على قوله:** ﴿ لِلَّهِ ٱلۡبَنَٰتِ ﴾ والنكتة فيه تنزيه الله سبحانه، وتقديسه عما ينسبون إليه". المطول، ص: 499.

(3) مريم 19/ 25.

(4) لقمان 31 / 14.

(5) قال التفتازاني: "... ومن نكت الاعتراض تخصيص أحد المذكورين بزيادة التأكيد في أمر علق بهما كقوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ وَهۡنًا عَلَىٰ وَهۡنٖ وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ ﴾ **فقوله:** ﴿ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي ﴾ : **تفسير لوصينا**، وقوله: ﴿ حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ ﴾ اعتراض بينهما إيجابا =

أقول: يعني أن قوله: ﴿ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ ﴾ من حيث تعلق «الشكر» بـــ«الوالدين» تفسير لقوله: ﴿ وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ ﴾ وأما ذكر «شكره» تعالى في التفسير، ففيه تنبيه:

إما على أن «شكر» الوالدين «شكر» له تعالى؛ لأن ما أنعما به عليه نعمة من عنده في الحقيقة.

وإما على أن «شكرهما» قرين لــ «شكره» تعالى، وفي ذلك أيضا زيادة حث على شكرهما.

وإما على أن تعظيم الرب سبحانه لــ «شكر» إنعامه، مقدم على الشفقة على غيره بمجازاة إحسانه؛ فإذا وصى بمجازاة الغير، كان المعنى على التوصية: بأداء «شكره» تعالى أولا، و«شكر» الغير ثانيا.

قال: اللهم إلا أن يقال: إن الاعتراض إذا كان جملة إلخ [1].

أقول: يعني: أنا نختار الشق الثاني من الترديد السابق، ونقول: لا يشترط في مطلق الاعتراض أن لا يكون له محل من الإعراب، فيصح حينئذ تجويز كونه غير جملة، بل يشترط ذلك في كل اعتراض يكون جملة؛ فلذلك قال: (ولا محل له من الإعراب) [2] فلا يكون مما لا حاجة إليه؛ فيندفع ذلك الاختلال. لكن يبقى ترديد ما لا محل له من

=

للتوصية بالوالدة خصوصا وتذكيرا لحقها العظيم مفردا". المطول، ص: 501.

(1) المطول، ص: 503. قال التفتازاني: "وأما على ما ذكره في الإيضاح حيث قال: وفرقة تشترط في الاعتراض أن يكون في أثناء الكلام، أو بين كلامين متصلين معنى، لمن لا تشترط أن يكون جملة، أو أكثر من جملة، فحينئذ يشمل من التتميم ما كان واقعا في أحد الموقعين، أي: في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين، ومن التكميل ما كان واقعا في أحد الموقعين ولا محل له من الإعراب جملة كانت أو أقل من جملة أو أكثر؛ ففيه اختلال؛ لأنه إما أن يشترط في الاعتراض عند هؤلاء أن لا يكون له محل من الإعراب، أو لا يشترط، فإن اشترط ذلك لم يصح تجويز كونه غير جملة؛ لأن المفرد لابد له في الكلام من الإعراب، ولم يشمل شيئا من التتميم أصلا، ؛ لأنه إنما يكون بفضلة، ولابد للفضلة من الإعراب، وإن لم يشترط فلا حاجة إلى قوله: ولا محل له من الإعراب؛ لأنه يشمل من التكميل ما كان واقعا في أحد الموقعين، سواء كان له محل من الإعراب، أو لا يكون، **اللهم إلا أن يقال: إن الاعتراض إذا كان جملة** يشترط عند هؤلاء أن لا يكون لها محل من الإعراب.

وأما قوله: جملة كانت أو أقل من جملة، أو أكثر فسهو؛ لأن ما هو أقل من الجملة لابد أن يكون له إعراب. ففي الجملة كلامه لا يخلو عن خبط". المصدر نفسه، صص: 502 - 503.

(2) نفسه، ص: 503.

الإعراب، بين أن يكون جملة أو أقل منها، مختلا قطعا؛ لأن ما لا يكون جملة، لا بد أن يكون له محل من الإعراب.

فإن قلت: ربما كان معربا لفظا، ولا يكون له محل من الإعراب، قلت: الذي نفي من الاعتراض هو عن ذلك بقولهم: لا محل لها من الإعراب، بناءِ على أن الجملة من حيث هي جملة، لا يكون لها إعراب إلا محلا، والله أعلم.

الفن الثاني: علم البيان

تعريف علم البيان:

قال: وأراد بالمعنى الواحد على ما ذكره القوم، ما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال[1].

أقول: إنما قال: (على ما ذكره القوم) ، إشارة إلى ما سيذكره من أن هذه العبارة غير واضحة الدلالة، على ما ذكروا من أن كلامهم في مباحث المجاز المفرد لا يساعده، ومع ذلك فقد ساعد القوم فيما ذكروا بما أورده هناك كما ستقف عليه. ثم نقول: وفيما ذكره القوم تنبيه على أن علم البيان، ينبغي أن يتأخر عن علم المعاني في الاستعمالات، والسبب في ذلك أن رعاية مراتب الدلالة في: الوضوح، والخفاء، على ما ينبغي أن يكون بعد رعاية مطابقته لمقتضى الحال. فإن هذه كالأصل في المقصودية، وتلك فرع وتتمة لها؛ فالأولى أن يراعى المطابقة أولا، ثم وضوح الدلالة ثانيا، وإن لم يكن هذا أمرا لازما. وكذا علم البيان نفسه سواء أريد به: الملكة، أو القواعد، أو إدراكها؛ لا يتوقف على علم المعاني بأي معنى أخذ من تلك المعاني، لكن لما كان علم المعاني يبحث عن إفادة التراكيب بخواصها، وعلم البيان عن كيفية تلك الإفادة؛ تنزل منه منزلة المركب من المفرد، والشعبة من الأصل؛ فلذلك أخر عن علم المعاني.

قال: وبالتفسير المذكور للمعنى الواحد، يخرج ملكة الاقتدار على التعبير عن معنى الأسد[2].

أقول: فإنه ليس معنى واحدا بالتفسير المذكور؛ لأن مدلول الكلام المطابق لمقتضى الحال، هو المعاني التركيبية كما سيصرح به فيما سيورده على ما ذكره القوم.

---

(1) المطول، ص: 506.

(2) قال التفتازاني: "ولا حاجة إلى أن يقال في وضوح الدلالة وخفائها؛ لأن كل واضح هو خفي بالنسبة إلى ما هو أوضح منه، ومعنى اختلافها في الوضوح أن بعضها واضح الدلالة وبعضها أوضح، فلا حاجة إلى ذكر الخفاء وبالتفسير المذكور للمعنى الواحد، **يخرج ملكة الاقتدار على التعبير عن معنى الأسد** بعبارات مختلفة كالأسد والغضنفر والليث والحارث، على أن الاختلاف في الوضوح مما يأباه القوم في الدلالات الوضعية، كما سيأتي. ثم لا يخفى أن تعريف علم البيان بما ذكره هاهنا أولى من تعريفه بمعرفة إيراد المعنى الواحد كما في المفتاح". المصدر نفسه، ص: 507.

دلالة اللفظ:

قال: كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ(1).

قال: واعترض بأن الدلالة صفة اللفظ إلخ(2).

أقول: تقرير الاعتراض على الوجه المشهور، أن الفهم صفة السامع، والدلالة صفة اللفظ؛ فيتنافيان في الصدق قطعا، فلا يصح تعريف أحدهما بالآخر أصلا. وقد أجاب عنه بعض المحققين بأن الدلالة إضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى، تابعة لإضافة أخرى هي الوضع، ثم إن هذه الإضافة العارضة لأجل الوضع؛ أعني: الدلالة إذا قيست إلى اللفظ كانت مبدأ وصف له، هو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعالم بالوضع، وإذا قيست إلى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له، هو كونه بحيث ينفهم منه المعنى؛ وكلا الوصفين لازم لتلك الإضافة، فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ، أعني: كونه بحيث يفهم منه المعنى، جاز أيضا باللازم الذي هو وصف المعنى، أعني: انفهامه منه.

والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف إلى المفعول، فهو مصدر من المبني

---

(1) قال التفتازاني: "والدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأول: الدال، والثاني: المدلول. والدال إن كان لفظا فالدلالة لفظية، وإلا فغير لفظية، كدلالة الخطوط والعقود والنصب والإشارة، ودلالة الأثر على المؤثر كالدخان على النار، فأضاف الدلالة إلى اللفظ احترازا عن الدلالة الغير اللفظية، وكان عليه أيضا أن يقيدها بما يكون للوضع مدخل فيها احترازا عن الدلالة الطبيعية والعقلية؛ لأن دلالة اللفظ إما أن يكون للوضع مدخل فيها أو لا. فالأولى هي التي سماها القوم وضعية، وهي التي تنقسم إلى المطابقة والتضمن والالتزام. والثانية إما أن تكون بحسب مقتضى الطبع، وهي الطبيعية كدلالة: أخ على الوجع فإن طبع اللافظ يقتضي التلفظ بذلك عند عروض الوجع له، أو لا تكون وهي الدلالة العقلية الصرفة، **كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ** والمقصود بالنظر هاهنا هي التي يكون للوضع مدخل فيها لعدم انضباط الطبيعة، والعقلية لاختلافهما باختلاف الطبائع والأفهام. والمنصف ترك التقييد لوضوحه وكون سوق كلامه في بيان التقسيم مشعرا بذلك". نفسه، ص: 507. قال الشريف الجرجاني: إنما قال من وراء الجدار؛ لأن وجود اللافظ المشاهد معلوم بحس البصر، لا بدلالة اللفظ.

(2) قال التفتازاني: "وأرادوا بالوضع: وضع ذلك اللفظ في الجملة، لا وضعه لذلك المعنى؛ لئلا يخرج عنه التضمن والالتزام. **واعترض بأن الدلالة صفة اللفظ** والفهم إن كان بمعنى المصدر من المبني للفاعل، أعني: الفاهمية فهو صفة السامع، وإن كان من المبني للمفعول، أعني: المفهومية، فهو صفة المعنى. وأيا ما كان فلا يصح حمله على الدلالة وتفسيرها به فالأولى أن يقال: الدلالة كون اللفظ، بحيث يفهم منه المعنى عند الإطلاق للعلم بوضعه، وجوابه: **أنا لا نسلم أنه ليس صفة للفظ، فإن معنى فهم السامع المعنى من اللفظ، أو انفهام المعنى من اللفظ، هو: معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى**. . .". المطول، ص: 508.

للمفعول، ووصف للمعنى؛ فيكون تعريفا للدلالة بلازمها بالقياس إلى المعنى. كما أن قولهم هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى، تعريف لها بلازمها بالقياس إلى اللفظ. والشارح[1] رد هذا الجواب: بأن المفهومية صفة للمعنى، كما أن الفاهمية صفة للسامع؛ فإذا لم يجز تعريف الدلالة بالفاهمية، لم يجز أيضا بالمفهومية.

والحق أن الدلالة إن كانت نسبة قائمة بمجموع اللفظ والمعنى، كما دل عليه كلام هذا المحقق، فالجواب هو ما ذكره كما لا يخفى، وإن كانت نسبة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى: كالأبوة القائمة بالأب المتعلقة بالابن، كما يدل عليه اشتقاق الدال للفظ وإسناد الدلالة إليه، فالجواب هو التأويل الذي سنذكره نحن.

قال: وجوابه: أنا لا نسلم أنه ليس صفة للفظ، فإن معنى فهم السامع المعنى من اللفظ، أو انفهام المعنى من اللفظ، هو: معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى[2].

أقول: يريد أن الفهم وحده صفة للسامع، والانفهام وحده صفة للمعنى، لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة للفظ، وكذا انفهام المعنى من الفظ صفة له؛ فيصح تعريف الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا من المبني للفاعل، أو المفعول. وقوله: غاية ما في الباب، جواب عما يقال، لو كان الفهم على ما ذكرتموه صفة للفظ، وعبارة عن الدلالة؛ لصح أن يشتق منه ما يحمل على اللفظ، كما اشتق على الدلالة المحمول عليه، وتقريره: أن الفهم وحده ليس صفة للفظ، حيث يتصور منه اشتقاق كما في الدلالة.

ونحن نقول: لا يخفى عليك أن فهم السامع صفة قائمة به، لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة، وباللفظ بتوسط حرف الجر، كما يدل عليه قولك: «فهم السامع المعنى من اللفظ» فهناك ثلاثة أشياء:

1 - الفهم.
2 - وتعلقه بالمعنى.
3 - وتعلقه باللفظ.

---

(1) هو التفتازاني.

(2) المطول، ص: 508. وتمام كلامه: "غاية ما في الباب أن الدلالة مفرد يصح أن يشتق منه صيغة تحمل على اللفظ، كالدال وفهم المعنى من اللفظ، أو انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا برابطة، مثل: أن يقال اللفظ منفهم منه المعنى، ألا ترى إلى صحة قولنا: اللفظ متصف بانفهام المعنى منه، كما أنه متصف بالدلالة، وهذا مثل قولهم: العلم حصول صورة الشيء في العقل إذا عرفت ذلك، فنقول: دلالة اللفظ التي يكون للوضع مدخل فيها [إما على] تمام [ما وضع له] كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق [أو على جزئه] كدلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق [أو على خارج عنه] كدلالة الإنسان على الضاحك".

فالأول صفة للسامع، والأخيران صفتان للفهم.

فإن أراد هذا المجيب: أن الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين صفة للفظ فهو ظاهر البطلان، وإن أراد أن المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له فكذلك، مع أن المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون المركب؛ فيكون حملا للتعريف على خلاف ما يتبادر منه.

وإن أراد أن تعلق الفهم بالمعنى، أو باللفظ، صفة للفظ؛ فباطل أيضا، نعم، يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له، هي كونه مفهوما، ومن تعلقه باللفظ صفة له، هي كونه مفهوما منه المعنى؛ فدعواه أن معنى فهم السامع المعنى من اللفظ، أو انفهام المعنى من اللفظ، هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة، اللهم إلا أن يؤول بأن القوم وإن عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم يتسامحون في ذلك؛ إذ لم يقصدوا به معناه الصريح، بل ما يفهم منه مما هو صفة للفظ، أعني: كونه بحيث يفهم منه المعنى، واعتمدوا في ذلك على ظهور أن الدلالة صفة للفظ، وأن الفهم ليس صفة له، فلا بد أن يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفته.

ثم إن دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى، دلالة واضحة لا تشتبه، فالمقصود من قولهم: «فهم المعنى» إلى آخره، هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى؛ فاستقام الكلام واتضح المرام، وتبين أن قول: «اللفظ منفهم منه المعنى» ليس في الحقيقة وصفا للفظ بانفهام المعنى منه، فإن انفهام المعنى صفة، سواء قيد بكونه من اللفظ أو لا. نعم، انفهام المعنى منه يدل على كونه بحيث ينفهم منه المعنى، وهذه صفة للفظ حقيقة على قياس وصف الشيء بحال متعلقه؛ فإن «قيام الأب» ليس صفة «لزيد» مثلا، بل يدل على ما هو صفة له، وهو كونه بحيث يكون «أبوه قائما».

قال: وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى هذا القيد؛ لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية، كانت متعلقة بإرادة اللافظ إرادة جارية على قانون الوضع إلخ[1].

(1) المطول، ص: 509. قال التفتازاني: "[ويسمى الأول] يعني الدلالة على ما وضع له [وضعية]؛ لأن الواضع إنما وضع اللفظ للدلالة على تمام الموضوع له، فهي الدلالة المنسوبة إلى الوضع [و] يسمى [كل من الأخيرين] أي: الدلالة على الجزء والخارج [عقلية]؛ لأن دلالته عليهما إنما من جهة أن العقل يحكم بأن حصول الكل في الذهن يستلزم حصول الجزء فيه، وحصول الملزوم يستلزم حصول اللازم، والمنطقيون يسمون الثلاثة وضعية، بمعنى أن للوضع مدخلا فيها، ويخصون العقلية بما يقابل الوضعية والطبيعية كما ذكرنا [وتقيد الأولى بالمطابقة] لتطابق اللفظ والمعنى. [والثانية بالتضمن] لكون الجزء في ضمن المعنى الموضوع له [والثالثة بالالتزام] لكون الخارج لازما للموضوع له. فإن قيل: إذا كان اللفظ مشتركا بين الجزء والكل، وأريد به الكل =

أقول: هذا الكلام، أعني: توقف الدلالة على الإرادة، ذكره العلامة **الطوسي**[1] في **شرح الإشارات** منقولا عن الشفاء، وأطلق العبارة متناولة للدلالات. لكن بعض **المحققين** صرحوا بأن المراد: الدلالة المطابقية، نظرا إلى تحقق الدلالة التضمنية والالتزامية، حيث لا قصد متوجها إلى الجزء، أو اللازم، كما إذا أطلق اللفظ على الكل، أو الملزوم، فإن الجزء أو اللازم مفهوم قطعا، ولا يتوقف قطعهما على إرادتهما، بل على إرادة الكل، أو الملزوم.

والمنقول في هذا **الكتاب** هو معنى العبارة المطلقة، فكأن الناقل نظر إلى أن الدليل عام في الدلالات الثلاث؛ لأنها لما كان للوضع مدخل فيها، فلا بد أن يتوقف على الإرادة الجارية على قانون الوضع. والفرق بأن المطابقة وضعية صرفة، والأخريان بمشاركة العقل، مما لا يسمن ولا يغني من جوع. فتخصيص المطابقة بذلك دونهما تحكم محض، والحق ما ذكره ذلك **المحقق**؛ لأن الدلالة المطابقية لما كانت بمجرد الوضع، لا لعلاقة تقتضي الانتقال من اللفظ إلى المعنى، ناسب أن يدعي فيها التوقف على الإرادة المذكورة، وبعد

=

واعتبر دلالته على الجزء بالتضمن يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على ما وضع له مع أنها ليست بمطابقة، بل تضمن، وإذا أريد به الجزء؛ لأنه موضوعه يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له، مع أنها ليست بتضمن بل مطابقة، وكذا اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم إذا أريد به الملزوم، واعتبر دلالته على اللازم بالالتزام يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مع أنها التزام لا مطابقة، وإذا أريد به اللازم من حيث أنه موضوع له يصدق عليها أنها دلالة على الخارج اللازم، مع أنها مطابقة لا التزام، وحينئذ ينتقض تعريف الدلالات حتى يبالغ في رعاية القيود، وإنما قصد التقسيم على وجه يشعر بالتعريف، فلا بأس أن يترك بعض القيود اعتمادا على وضوحه وشهرته فيما بين القوم، وهو أن المطابقة دلالة اللفظ على تمام الموضوع له من حيث إنها تمام الموضوع له من حيث إنه جزؤه، والالتزام دلالة على الخارج اللازم من حيث إنه خارج لازم.

وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى هذا القيد؛ لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية، كانت متعلقة بإرادة اللافظ إرادة جارية على قانون الوضع فاللفظ إذا أطلق وأريد به معنى، وفهم منه ذلك المعنى، فهو دال عليه، وإلا فلا، فالمشترك إذا أريد به أحد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر، ولو أريد أيضا لم تكن تلك الإرادة على قانون الوضع؛ لأن قانون الوضع أن لا يراد بالمشترك إلا أحد المعنيين، فاللفظ أبدا لا يدل إلا على معنى واحد، فذلك المعنى إن كان تمام الموضوع له فدلالة مطابقة، وإن كان جزءا فتضمن، وإلا فالتزام..." المصدر نفسه، ص: 509–508 .

(1) هو جعفر ناصر (نصير) الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الشيعي، ولد في طوس. التحق أول الأمر بخدمة عبد الرحيم بن منصور ناصر الدين، حاكم سرتخت الإسماعيلي في قوهستان، وعندما حاصر هولاكو ركن الدين خورشاه ابن راس الإسماعيلية في ألموت سنة: 654هـ نصحه الطوسي بأن يستسلم للمغول، ثم رافق هولاكو بصفته منجم البلاط في حملته على بغداد. ينظر: كشف الظنون، 1 /95. وأبجد العلوم، 2/ 108. وبروكلمان، 5 / 372 – 373.

اعتبار الإرادة فيها لا يصح اعتبارها في الباقيتين؛ لحصولهما بمجرد الإرادة المعتبرة في المطابقة. فإن الكل إذا كان مفهوما من اللفظ، كان الجزء كذلك قطعا، وكذا الحال في الملزوم واللازم، فمدخلية الوضع في الدلالة على معنى لا تقتضي إلا توقف الدلالة على إرادة جارية على قانون الوضع. فإن كان ذلك المعنى هو الموضوع له، كانت الإرادة متعلقة به نفسه، وإن كان جزءا منه، أو لازما له، كانت الإرادة متعلقة بالكل، أو الملزوم، فإذا فهما من اللفظ كان الجزء واللازم مفهومين بالضرورة.

إذا عرفت هذا فنقول: إن حمل كلامه على التقييد بالمطابقة كما هو الحق، لم يكن لنقله هاهنا فائدة أصلا؛ لأن اللفظ المشترك[1] بين الكل والجزء، إذا أطلق على الكل كانت دلالته على الجزء تضمنا، مع أنه يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له؛ فينتقض بها حد المطابقة. وإذا أطلق على الجزء، كانت دلالته عليه مطابقة، ويصدق عليها أنها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، وكذا الحال في الملزوم.

ولا ينفع هاهنا أن الدلالة المطابقية متوقفة على الإرادة، وإن حمل على أن الدلالة مطلقا متوقفة على الإرادة، كما هو الظاهر من العبارة، ويدل عليه أيضا قوله فيما بعد، لا سيما في التضمن، والالتزام، كان له نفع في دفع انتقاض حد المطابقة بالتضمن والالتزام، بأن يقال: لا نسلم أن اللفظ إذا أطلق على الكل كانت دلالته على الجزء للتضمن، بل لا دلالة له حينئذ على الجزء أصلا؛ إذ ليس مرادا، وكذا لا دلالة له على اللازم حين إطلاقه على الملزوم.

وأما انتقاض حدي التضمن والالتزام بالمطابقة، حال إطلاق اللفظ على الجزء أو اللازم فباق على حاله؛ لأن تلك الدلالة يجب أن تكون مطابقية على زعمه، لا تضمنا ولا التزاما؛ لاستلزامهما الدلالة المطابقية على الكل، أو الملزوم، وقد انتفت لانتفاء

(1) المشترك: ما وضع لمعنى كثير، بوضع كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني، ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة، لا ما يقابل القلة، فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط، كالقرء والشفق، فيكون مشتركا بالنسبة إلى الجميع، ومجملا بالنسبة إلى كل واحد، والاشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يسمى: مماثلة، كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية، وإن كان بالجنس يسمى: مجانسة، كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية، وإن كان بالعرض: إن كان في الكم يسمى: مادة كاشتراك ذراع من خشب وذراع من الثوب في الطول، وإن كان في الكيف يسمى: مشابهة كاشتراك الإنسان والحجر في السواد، وإن كان بالمضاف يسمى: مناسبة، كاشتراك زيد وعمرو في بنوة بكر، وإن كان بالشكل يسمى: مشاكلة، كاشتراك الأرض والهواء في الكروية، وإن كان بالوضع المخصوص يسمى: موازنة وهو أن لا يختلف البعد بينهما، كسطح كل فلك، وإن كان بالأطراف يسمى: مطابقة كاشتراك الأجانتين في الأطراف. التعريفات، ص: 215.

الإرادة فينتفيان أيضا. ولا يجدي في دفع النقض أن اللفظ أبدا، لا يدل إلا على معنى واحد كما لا يخفى على ذي تأمل.

واعلم أنه حرف هذا الكلام عن موضعه، وبيانه: أن القوم ذكروا أن ذلك اللفظ:

إذا أطلق على الكل، كانت دلالته على الجزء تضمنا لا مطابقة.

وإذا أطلق على الجزء كانت دلالته عليه مطابقة لا تضمنا.

وإذا أطلق على الملزوم كانت دلالته على اللازم التزاما لا مطابقة.

وإذا أطلق على اللازم كانت دلالته عليه مطابقة لا التزاما.

واعترض عليه بعضهم: بأنا لا نسلم أنه إذا أطلق على الكل، كانت دلالته على الجزء تضمنا لا مطابقة، بل يدل عليه حينئذ دلالتان:

إحداهما: تضمن.

والأخرى: مطابقة.

ولا استحالة في ذلك لاختلاف الجهة، وكذا الحال في اللازم. ولا نسلم أيضا أنه إذا أطلق على الجزء، كانت دلالته عليه مطابقة فقط، بل يدل عليه مطابقة وتضمنا. وكذا إذا أطلق على اللازم، دل عليه مطابقة والتزاما. ثم اعترض على نفسه بأن الدلالة على المعنى المطابقي تتوقف على الإرادة، وأجاب عنه: بما نقله هاهنا، وهذا الكلام صحيح لا غبار عليه عند ذي فطرة سليمة.

قال: حتى ذهب كثير من الناس إلى أن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل، والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم[1].

---

(1) المطول، ص: 510. قال التفتازاني: "وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى هذا القيد؛ لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية، كانت متعلقة بإرادة اللافظ إرادة جارية على قانون الوضع فاللفظ إذا أطلق وأريد به معنى، وفهم منه ذلك المعنى، فهو دال عليه، وإلا فلا، فالمشترك إذا أريد به أحد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر، ولو أريد أيضا لم تكن تلك الإرادة على قانون الوضع؛ لأن قانون الوضع أن لا يراد بالمشترك إلا أحد المعنيين، فاللفظ أبدا لا يدل إلا على معنى واحد، فذلك المعنى إن كان تمام الموضوع له فدلالة مطابقة، وإن كان جزءا فتضمن، وإلا فالتزام. وفيه نظر؛ لأن كون الدلالة وضعية لا يقتضي أن يكون تابعة للإرادة، بل للوضع فإنا قاطعون بأنا إذا سمعنا اللفظ، وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه، سواء أراده اللافظ أو لا، ولا نعني بالدلالة سوى هذا. فالقول بكون الدلالة موقوفة على الإرادة باطل، لا سيما في التضمن والالتزام حتى ذهب كثير من الناس إلى أن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل، والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم، وأنه إذا قصد باللفظ الجزء أو اللازم كما في المجازاة صارت الدلالة عليهما مطابقة، لا تضمنا والتزاما. وعلى ما ذكره هذا القائل يلزم امتناع الاجتماع بين الدلالات لامتناع أن يراد =

أقول: هذا حق، وأما قوله: (وإنه إذا قصد باللفظ الجزء إلخ) [1] فباطل؛ لأن اللفظ الموضوع للكل إذا لم يكن موضوعا للجزء وأطلق عليه، كان مجازا، ويفهم منه الجزء في ضمن الكل. فإن النفس عند سماع اللفظ، تنتقل منه إلى المعنى الموضوع له، فتفهم جزأه في ضمنه، ثم بواسطة القرينة تدرك أنه ليس بمراد، وأن المراد هو الجزء، فالجزء مفهوم في ضمن الكل، لكنه ليس مرادا في ضمنه، وبين فهم الجزء في ضمن الكل، وإرادته في ضمنه بون بعيد، والأول هو دلالة التضمن دون الثاني.

وإذا أطلق اللفظ على الجزء انتفى الثاني، أعني: إرادته من اللفظ في ضمن الكل، والأول باق على حاله، والقرينة في مثل هذا المجاز، لا تعلق لها بالفهم بل بالإرادة. وما ذكره من صيرورة الدلالة على الجزء، أو اللازم، مطابقة لا تضمنا، أو التزاما، مبني على مقدمتين: إحداهما: أن اللفظ موضوع بإزاء المعنى المجازي، وضعا نوعيا.

والثانية: أن اللفظ إذا دل على معنى بالمطابقة، التي هي أقوى، لم يدل عليه في تلك الحالة بإحدى الباقيتين.

وكلتا المقدمتين ممنوعتان:

أما الأولى: فلأن الوضع المعتبر هو تعيين اللفظ بنفسه بإزاء المعنى، لا تعيينه بإزائه مطلقا، كما صرح به في **المفتاح** [2]. ولا شك أن تعيين اللفظ بإزاء معناه المجازي، ليس بنفسه بل بقرينة شخصية، أو نوعية، فلا يكون المجاز موضوعا لمعناه المجازي، لا وضعا شخصيا، ولا نوعيا.

وأما الثانية: فلأنه لا استحالة في اجتماع الأقوى والأضعف من جهتين متخالفتين.

قال: وعلى ما ذكره هذا القائل [3].

أقول: القائل بتوقف الدلالة مطلقا على الإرادة.

=

بلفظ واحد أكثر من معنى واحد، وقد صرحوا بأن كلا من التضمن والالتزام يستلزم المطابقة، سلمنا جميع ذلك، لكنه مما لا يفيد في هذا المقام؛ لأن اللفظ المشترك بين الجزء والكل إذا أطلق وأريد به الجزء **لا يظهر أنها مطابقة أم تضمن** وأيهما أخذت يصدق عليها تعريف الآخر، وكذا المشترك بين الملزوم واللازم فظهر أن التقييد بالحيثية مما لا بد منه" المصدر نفسه، صص: 509 - 510.

(1) نفسه، ص: 510.

(2) مفتاح العلوم، ص: 437.

(3) المطول، ص: 510. ينظر الهامش: 1، في الصفحة أعلاه.

قال: لا يظهر أنها مطابقة، أو تضمن[1].

أقول: قد بينا أنها مطابقة، ولا يجوز أن تكون تضمنا؛ فينتقض بها حد التضمن، وكذا الحال في اللازم.

قال: والأظهر أن مراده إلخ[2].

أقول: يعني: مراد ابن الحاجب، والظاهر أن مراد الشارح العلامة[3] هو هذا أيضا، فلا معنى لنقل كلامه وتعقيبه بالأظهر، اللهم إلا إذا قصد التنبيه على قصور عبارته من تفصيل مقصود.

قال: وظاهر أنه لو اشترط مثل هذا اللزوم لخرج كثير من معاني المجازات والكنايات إلخ[4].

أقول: اعلم أن من فسر الدلالة بكون اللفظ بحيث متى أطلق، فهم منه المعنى: اشترط في الالتزام اللزوم الذهني، بمعنى: امتناع انفكاك تعقل الخارج، عن تعقل المسمى. ولم يجعل تلك المجازات والكنايات دالة على تلك المعاني،بل الدال عليها عنده: المجموع المركب منها،ومن قرائنها الحالية،أو المقالية.

ومن فسرها بكون اللفظ بحيث إذا أطلق، فهم منه المعنى، لم يشترط ذلك اللزوم،

---

(1) المصدر نفسه، ص: 510. ينظر الهامش: 1، في الصفحة أعلاه.

(2) نفسه، ص: 510. قال التفتازاني: "... وكلام ابن الحاجب في أصوله مشعر بالخلاف في اشتراط اللزوم الذهني، ووجهه العلامة في شرحه بأن بعضهم لم يشترط ذلك، بل جعل دلالة الالتزام أن يفهم من اللفظ معنى خارج عن المسمى، سواء كان الفهم بسبب اللزوم بينهما ذهنا أو بغيره من قرائن الأحوال، **والأظهر أن مراده** باللزوم الذهني أن لا ينفك تعقل المدلول الالتزامي عن تعقل المسمى؛ لأن معنى اللزوم عدم الانفكاك، **وظاهر أنه لو اشترط مثل هذا اللزوم لخرج كثير من معاني المجازات والكنايات** عن أن يكون مدلولا التزاميا، **بل لم تكن دلالة التزام أيضا مما يتأتى فيه الوضوح والخفاء**". نفسه، ص: 510-511.

(3) قال القزويني: "وشرط الثالثة: اللزوم الذهني، أعني أن يكون حصول ما وضع اللفظ له في الذهن ملزوما لحصول الخارج فيه؛ لئلا يلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر؛لكون نسبة الخارج إليه حينئذ كنسبة سائر المعاني الخارجة. ولا يشترط في هذا اللزوم أن يكون مما يثبته العقل، بل يكفي أن يكون مما يثبته اعتقاد المخاطب: إما لعرف، أو لغيره؛ لإمكان الانتقال حينئذ من المفهوم الأصلي الخارجي. وقد وقع في كلام بعض العلماء ما يشعر بالخلاف في اشتراط اللزوم الذهني في دلالة الالتزام، وهو بعيد جدا. وإن صح، فلعل السبب فيه: توهم أن المراد باللزوم الذهني اللزوم العقلي؛لإمكان الفهم بدون اللزوم الذهني بهذا المعنى حينئذ كما سبق " الإيضاح في علوم البلاغة، صص: 326 -327.

(4) المطول، ص: 510، ينظر الهامش: 4، في الصفحة أعلاه.

وهذا هو المناسب لقواعد العربية والأصول، والأول أنسب لقواعد المعقول.

دلالة الالتزام:

قال: بل لم تكن دلالة الالتزام أيضا مما يتأتى فيه الوضوح والخفاء[1].

أقول: فيه بحث؛ لأن لازم لازم الشيء وإن كان لازما له، لكن دلالة لفظه على لازمه، أظهر من دلالته على لازم لازمه؛ لأن الذهن ينتقل من اللفظ إلى ملاحظة الملزوم أولا، وإلى ملاحظة اللازم ثانيا، وإلى ملاحظة لازم اللازم ثالثا.

فبسبب ترتب هذه الملاحظات ولو بالذات، تتفاوت الدلالات، وأيضا ينتقض هذا الحكم بالدلالة التضمنية، وله فيها كلام سنذكره، وستقف على ما يرد عليه.

دلالة التضمن:

قال: فإن قيل: ينبغي أن يكون الأمر بالعكس؛ لأن فهم الجزء سابق على فهم الكل[2].

أقول: فيكون فهم جزء الجزء سابقا عليه بمرتبتين، فتكون دلالة لفظ الكل عليه أوضح من دلالته على الجزء.

قال: فكأنهم بنوا ذلك على أن التضمن فهم الجزء وملاحظته بعد فهم الكل، وكثيرا ما يفهم الكل من غير التفات إلخ[3].

أقول: قد صرحوا بأن التضمن لازم للمطابقة في المركبات، وملاحظة الجزء على ما ذكره لا تلزم فهم الكل، فلا يصح تفسير التضمن بها. وقد حكموا بأن التضمن تابع

---

(1) المصدر نفسه، ص: 510، ينظر الهامش: 4، في الصفحة أعلاه.

(2) نفسه، ص: 513. قال التفتازاني: "... وأما في التضمن، فبيانه أنه يجوز أن يكون المعنى جزءا من شيء، وجزء الجزء من شيء آخر، فدلالة الشيء الذي ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى أوضح من دلالة الشيء الذي ذلك المعنى جزء من جزئه، مثلا دلالة الحيوان على الجسم أوضح من دلالة الإنسان عليه، ودلالة الجدار على التراب أوضح من دلالة البيت عليه. **فإن قيل: ينبغي أن يكون الأمر بالعكس؛ لأن فهم الجزء سابق على فهم الكل**، فالمفهوم من الإنسان أولا هو الجسم ثم الحيوان ثم الإنسان، قلنا: الأمر كذلك، لكن القوم صرحوا بأن التضمن تابع للمطابقة، لأن المعنى التضمني إنما ينتقل إليه الذهن من الموضوع له **فكأنهم بنوا ذلك على أن التضمن هو فهم الجزء وملاحظته بعد فهم الكل، وكثيرا ما يفهم الكل من غير التفات إلى الأجزاء**، كما ذكر الشيخ الرئيس في الشفاء أن الجنس ما لم يخطر بالبال، ومعنى النوع بالبال ولم تراع النسبة بينهما في هذه الحال أمكن أن يغيب عن الذهن فيجوز أن يخطر النوع بالبال، ولا يلتفت الذهن إلى الجنس هذا كلامه..." نفسه، ص: 512 - 513.

(3) المطول، ص: 513، ينظر الهامش: 4، في الصفحة أعلاه.

للمطابقة، على معنى أن المقصود الأصلي من وضع اللفظ لمعنى فهمه منه، لا فهم جزئه.

وردوا على من قال: إن دلالة اللفظ على معنى:

إما بسبب الوضع له.

وإما بسبب الانتقال مما وضع له إليه.

بأنه لا يجري في التضمن أصلا، فالجواب المطابق لقواعد القوم أن يقال: إن اللفظ إذا كان موضوعا للكل من حيث هو كل، أي: لا باعتبار تفاصيل أجوائه كما في الألفاظ المركبة. فإذا أطلق ذلك اللفظ فهم الكل بجملة أجزائه، فكل واحد من تلك الأجزاء مفهوم إجمالا، وهذا الفهم الإجمالي هو: الدلالة التضمنية اللازمة للمطابقة في المركبات، وهو متقدم على فهم الكل.

والاختلاف الذي يوجد في التضمن، ليس باعتبار فهم الجزء في ضمن إرادة الكل، بل باعتبار فهم الجزء من حيث إنه مراد بلفظ الكل، ومؤدى بالدلالة التضمنية. ولا يخفى أن ملاحظة الأجزاء، والالتفات إليها بعد فهم الكل إجمالا، إنما هي بطريق التحليل؛ فتتعلق أولا بالأجزاء، ثم بأجزاء الأجزاء. ففهم جزء الجزء مقدم على فهم الجزء، لكن فهمه من حيث إنه ملاحظ ممتاز، متأخر عن فهم الجزء. ولا شك أن فهم كونه مرادا باللفظ، يتوقف على ملاحظته المتوقفة على ملاحظة الجزء؛ فيكون أخفى من فهم الجزء على هذا الوجه. وبالجملة، الاختلاف في المدلولات التضمنية وضوحا وخفاء من حيث إنها مرادة، والمعتبر في هذه الفنون هو فهم المراد، لا الفهم مطلقا.

قال: وكثيرا من أمثلة الكناية[1].

أقول: احترز بقوله: (كثيرا من أمثلة الكناية) في النسبة، فإنها لا تتصور إلا في المعاني التركيبية، بخلاف الكناية عن الموصوف، أو الصفة؛ فإنها في المعاني الإفرادية.

---

(1) المصدر نفسه، ص: 513. قال التفتازاني: "فإن قلت: قد سبق أن المراد بالمعنى الواحد ما يؤديه الكلام المطابق لمقتضى الحال، وهو لا محالة يكون معنى تركيبيا، وما ذكرت هنا من التأدية بالعبارات المختلفة إنما هو في المعاني الإفرادية. قلت: تقييد المعنى الواحد بما ذكر مما لا يدل عليه اللفظ ولا يساعده كلامهم في مباحث البيان؛ لأن المجاز المفرد بأسره هو من معظم مباحث البيان وكثيرٌ من أمثلة الكناية إنما هو في المعاني الإفرادية، لكنا لما ساعدنا القوم في هذا التقييد نقول إن كون الكلام أوضح دلالة على معناه التركيبي يجوز أن يكون بسبب أن بعض أجزاء ذلك الكلام أوضح دلالة على ما هو جزء من ذلك المعنى التركيبي، فإذا عبرنا عن معنى تركيبي بتراكيب بعض مفرداتها أوضح دلالة على ما هو داخل في ذلك المعنى كان هذا تأدية للمعنى الواحد التركيبي بطرق مختلفة في الوضوح هذا غاية ما تيسر لي من الكلام في هذا المقام، وهو بعد موضع نظر".

قال: هذا غاية ما تيسر لي من الكلام في هذا المقام، وهو بعد موضع نظر[1].

أقول: قال فيما نقل عنه في بيانه:

أما أولا: فلأن عدم الوضوح والخفاء في المطابقة مما يمكن المناقشة فيه؛ إذ العلم بالوضع بمعنى الاعتقاد الجازم غير مشروط، بل الظن كاف فيه، وهو قابل للشدة والضعف. أقول: فحينئذ يتصور الاختلاف في المطابقة وضوحا وخفاء، بحسب اختلاف شرطها قوة وضعفا، وما تقدم من أن المراد بالاختلاف بالوضوح والخفاء: أن يكون ذلك بالنظر إلى نفس الدلالة لا يجدي نفعا؛ إذ لا إشعار في التعريف بهذا القيد، بل المتبادر منه مطلق الاختلاف في الوضوح والخفاء، سواء كان بالنظر إلى نفس الدلالة أو باعتبار غيرها. ربما يقال: لا يتصور في المطابقة الاختلاف وضوحا وخفاء، إلا بحسب الاختلاف في العلم بالوضع، وهذا أمر لا ينضبط للمتكلم، وليس له اطلاع على مراتب علم المخاطب بالوضع، فلا يتيسر له إيراد المعنى الواحد بالدلالات المطابقية، مراعيا لمراتب الوضوح والخفاء. نعم إذا كان اللفظ مشتركا بين معان يمكنه رعاية الاختلاف في المطابقة بحسب اختلاف مراتب القرائن المعلومة له، وأيضا لو سلم ما ذكروه دل على أن المطابقة وحدها لا يتحصل منها الإيراد المذكور، وذلك لا ينافي اعتبارها مع غيرها في ذلك الإيراد بأن تكون هي مرتبة من مراتب الوضوح.

وقال وأما ثانيا: فلأن الوضوح والخفاء في التضمن غير واضح؛ لوجوب تصور جميع الأجزاء عند تصور الكل. وكون التضمن تابعا للمطابقة، معناه: التبعية في الحصول من اللفظ، لا التأخر الزماني. أقول: قد بينا أن المدلولات التضمنية تختلف وضوحا وخفاء، من حيث إنها مرادة باللفظ، ومقصودة بالدلالة التضمنية، ومؤداة بها؛ ولا يقدح في ذلك أن الأجزاء متصورة عند تصور الكل؛ فإن إرادة الجزء من اللفظ الموضوع للكل أقرب من إرادة جزء الجزء وأوضح، وإن كانت الدلالة على كل منهما تضمنيا. ولا معنى لاختلاف الدلالة التضمنية وضوحا وخفاء، إلا أن ما دل عليه بالتضمن يختلف بالوضوح والخفاء من حيث إنه مراد باللفظ؛ لما مر من أن المعتبر فهم المراد.

وقال وأما ثالثا: فلأن تقييد المعنى الواحد بما يؤديه الكلام المطابق لمقتضى الحال، مما لا يشعر به اللفظ، ولا بد منه ليصح الكلام، أقول: وذلك لأن الألفاظ المذكورة في التعريفات إنما تحمل على ما يتبادر منها، فكيف يتصور حملها على ما لا إشعار لها به.

وقال: ومباحث أخرى تجري مجرى ما ذكرنا، أقول: لعلها إشارة إلى ما فصلناها في

---

(1) المطول، ص: 513، ينظر الهامش: 2، في الصفحة أعلاه.

تضاعيف ما ذكره منذ شرع في تعريف علم البيان إلى هنا.

قال: وأنت خبير بما فيه من الاضطراب[1].

أقول: إشارة إلى ما سبق من الأنظار، وإلى ما ذكره **السكاكي** في التشبيه، يقتضي جعله مقدمة، وينافي كونه مقصدا من المقاصد البيانية؛ لأن كثرة مباحث المقدمة لا تجعلها داخلة في المقاصد. ثم الحق أن التشبيه أصل برأسه من أصول هذا الفن، وفيه من النكت واللطائف البيانية ما لا يحصى، وله مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء مع أن دلالته مطابقة. وحينئذ يضمحل ما ذهب إليه من أن الإيراد المذكور لا يتأتى بالدلالة الوضعية أي المطابقية.

فائدة:

قال بعض الأفاضل: إذا قلت: وجهه كالبدر، لم ترد به ما هو مفهومه وضعا، بل أردت أنه في غاية الحسن ونهاية اللطافة، لكن إرادة هذا المعنى لا تنافي إرادة المفهوم الوضعي كما في الكناية، وحينئذ ينبغي أن ينحصر مقاصد علم البيان في أربعة: التشبيه، والاستعارة، والمجاز المرسل، والكناية.

والوجه في الضبط أن يقال: إذا أريد للفظ خلاف ما وضع له: فإما أن ينافي إرادة ما وضع له أو لا، وعلى كل تقدير فإما أن يبني إرادته منه على التشبيه أو لا، فنسبة التشبيه إلى الاستعارة كنسبة الكناية إلى المجاز المرسل، إلا أن التشبيه مع كونه أصلا مقصودا مقدمة لمباحث الاستعارة، فاستحق التقديم عليها من هذه الجهة التي هي أقوى من الجهة الأخرى التي بها أخرت الكناية عن المجاز المرسل فتأمل.

(1) المطول، ص: 515. قال التفتازاني: "فإن قلت: إذا كان ذكر التشبيه في علم البيان بسبب ابتناء الاستعارة عليه، فلم جعل مقصودا برأسه دون أن يجعل مقدمة لبحث الاستعارة؟

قلت: لأنه لكثرة مباحثه وجموم فوائده ارتفع عن أن يجعل مقدمة لبحث الاستعارة، واستحق أن يجعل أصلا برأسه، هذا هو الكلام في شرح مقدمة علم البيان، على ما اخترعه السكاكي وأنت خبير بما فيه من الاضطراب، والأقرب أن يقال: علم البيان علم يبحث فيه عن التشبيه والمجاز والكناية، ثم يشتغل بتفصيل هذه المباحث من غير التفات إلى الأبحاث التي أوردها في صدر هذا الفن".

الباب الأول: التشبيه

التعريف:

قال: وظاهر هذا التفسير شامل لنحو قولنا: قاتل زيد عمرا، وجاءني زيد وعمرو(1).

أقول: فيه بحث؛ لأن قولك: جاءني زيد وعمرو، يدل صريحا على ثبوت المجيء لكل واحد منهما، ويلزم من ذلك مشاركة أحدهما للآخر في المجيء. فالمتكلم إن لم يقصد به هذا المعنى اللازم لم يدل به المخاطب على مشاركة أمر لأمر في معنى، فلا يندرج في التفسير المذكور بناء على ما ذكره من معنى الدلالة؛ فإنه لا يتصور إلا فيما قصده المتكلم. وإن قصد به لم يضر اندراجه فيه؛ لأنه بمعنى: شارك زيد عمرا في المجيء، أو تشاركا فيه؛ فيكون تشبيها لغة. وكذلك قولك: قاتل زيد عمرا، معناه: ثبوت القتل لزيد متعلقا بعمرو صريحا وعكسه ضمنا، ويلزم من ذلك مشاركة أحدهما للآخر في القتل؛ فإن لم يقصد به اللازم فلا اندراج، وإن قصد وجب اندراجه، كما لو قيل: شارك أحدهما الآخر في القتل. وكذلك قولك: تقاتل زيد وعمرو، فإن ثبوت القتل لكل واحد منهما صريح، والتعلق ضمني، والاشتراك لازم.

وما قيل: من أن باب فاعل وتفاعل: للمشاركة والتشارك؛ فتفسير باللازم، يظهر ذلك من الفرق بين مفهومي: تقاتل زيد وعمرو: تشاركا في قتل أحدهما الآخر في زمان واحد؛ فإن محصول الكلامين وإن كان واحدا إلا أن مفهوميهما متخالفان قطعا.

واعلم أن الدلالة على المشاركة في مثل قولك: شارك زيد عمرا، إنما هي بجوهر اللفظ، وأما الصيغة فتدل على بلوغ الشركة لكل واحد منهما متعلقة بالآخر، ويلزم منه

---

(1) المطول، ص: 516. قال التفتازاني: "... التشبيه في اللغة [الدلالة] هو مصدر قولك: دللت فلانا على كذا إذا هديته له يعني هو أن يدل [على مشاركة أمر لأمر] آخر [في معنى] فالأمر الأول هو المشبه، والثاني هو المشبه به، والمعنى هو وجه التشبيه، **وظاهر هذا التفسير شامل لنحو قولنا: قاتل زيد عمرا، وجاءني زيد وعمرو**، وما أشبه ذلك [والمراد هاهنا ما لم يكن] أي: المراد بالتشبيه المصطلح عليه في علم البيان هو الدلالة على مشاركة أمر لأمر آخر في معنى بحيث لا يكون [على وجه الاستعارة التحقيقية] نحو: رأيت أسدا في الحمام [و] لا على وجه [الاستعارة بالكناية] نحو: أنشبت المنية أظفارها [و] لا على وجه [التجريد] نحو: لقيت بزيد أسدا أو لقيني منه أسد على ما سيجيء في علم البديع. فإن في هذه الثلاثة دلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى مع أن شيئا منها لا يسمى تشبيها في الاصطلاح، خلافا لصاحب المفتاح في التجريد فإنه صرح بأن نحو: رأيت بفلان أسدا، ولقيني منه أسد من قبيل التشبيه، فمعنى التشبيه في الاصطلاح عند المصنف هو الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى، لا على وجه الاستعارة التحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد" المصدر نفسه، صص: 516 - 517.

المشاركة في الشركة لكنها غير مقصودة. فلو كان مفهوم فاعل نفس المشاركة في مصدره الأصلي، لكان المفهوم من قولنا: شارك زيد عمرا مشاركتين: إحداهما من الجوهر، والأخرى من الصيغة.

واعلم أيضا أن منشأ الاعتراض على التفسير المذكور، عدم الفرق بين ثبوت الحكم لشيئين وبين مشاركة أحدهما للآخر فيه. والحق أنهما مفهومان متغايران متلازمان، فليس دلالة اللفظ على أحدهما عين الدلالة على الآخر وإن استلزمتها. وليس دلالة المتكلم على أحدهما بمستلزمة لدلالته على الآخر؛ إذ ربما لا يكون الآخر مقصودا عنده أصلا.

قال: وينبغي أن يزاد فيه قولنا: بالكاف ونحوه[1].

أقول: قد عرفت مما قررناه آنفا أنه لا حاجة إلى هذه الزيادة لإخراج نحو: قاتل زيد عمرا، وجاءني زيد وعمرو.

أركان التشبيه:

طرفا التشبيه:

الطرفان حسيان:

قال: فالطرفان، أعني: المشبه والمشبه به، إما منسوبان إلى الحس، كالخد والورد إلخ[2].

أقول: انتساب جزئيات هذه الأمور إلى الحس في غاية الظهور، وأما انتساب كلياتها فباعتبار انتزاعها من الجزئيات المنسوبة إليه.

قال: لأنه عدم الحياة عما من شأنه[3].

---

(1) المطول، ص: 517. قال التفتازاني: "...فمعنى التشبيه في الاصطلاح عند المصنف هو الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى، لا على وجه الاستعارة التحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد. **وينبغي أن يزاد فيه قولنا: بالكاف ونحوه** لفظا أو تقديرا ليخرج عنه نحو: قاتل زيد عمرا، وجاءني زيد وعمرو، وإنما قال: الاستعارة التحقيقية والاستعارة بالكناية؛ لأن الاستعارة التخييلية وهي إثبات الأظفار للمنية، في المثال المذكور ليس فيه دلالة على مشاركة أمر لآخر عند المصنف؛ لأن المراد بالأظفار عنده معناه الحقيقي على ما سنحقق — إن شاء الله تعالى — [فدخل فيه] أي: في تعريف التشبيه الاصطلاحي ما يسمى تشبيها بلا خلاف، وهو ما ذكر فيه أداة التشبيه، نحو: زيد كالأسد، أو كالأسد بحذف زيد لقيام قرينة، وما يسمى تشبيها على القول المختار، وهو ما حذف فيه أداة التشبيه، وجعل المشبه به خبرا عن المشبه، أو في حكم الخبر. . .".

(2) وتمام كلامه: "في المبصرات " المصدر نفسه، ص: 518.

(3) قال التفتازاني: "فالطرفان، أعني: المشبه والمشبه به (...) [أو مختلفان] بأن يكون المشبه عقليا =

أقول: وقيل: عدم الحياة عمن اتصف بها، وهو الأظهر.

الطرفان حسيان خياليان:

قال: وإنما أضيف إلى النعمان لأنه حمى أرضا كثر فيها ذلك[1].

أقول: قال في **الصحاح**: شقائق النعمان معروف واحده وجمعه سواء، وإنما أضيف إلى النعمان؛ لأنه حمى أرضا كثر فيها ذلك. وقال أيضا: نعمان بن المنذر ملك العرب ينسب إليه شقائق النعمان. وقال **أبو عبيدة**: كانت العرب تسمي ملوك الحيرة بالنعمان؛ لأنه كان أخيرهم.

ونعمان بفتح: واد في طريق الطائف، ويقال له: نعمان الأراك.

الطرفان عقليان:

قال: سيف منسوب إلى مشارف اليمن[2].

أقول: قال في **الصحاح**: مشارف الأرض أعاليها، والمشرفية: سيوف. **قال أبو عبيدة**: نسبت إلى مشارف، وهي: قرى من أرض العرب تدنو من الريف، يقال: سيف مشرفي، ولا يقال سيف مشارفي؛ لأن الجمع لا ينسب إليه إذا كان على هذا الوزن، لا يقال: جعافري.

قال: بخلاف اللذة والألم العقليين إلى قوله: من حيث هو كذلك[3].

=

والمشبه به حسيا، أو على العكس، فالأول [كالمنية والسبع] فإن المنية أعني الموت عقلي؛ **لأنه عدم الحياة عما من شأنه** والسبع حسي [و] الثاني مثل: [العطر، وخلق] رجل [كريم] فإن العطر وهو الطيب محسوس بالشم، والخلق وهو كيفية نفسانية تصدر عنها الأفعال بسهولة عقلي". نفسه، ص: 518.

(1) هذا الكلام شرح لقول الصنوبري:

وكأن محمر الشقيـــــــ ـــــــق إذا تصوب أو تصعد

قال التفتازاني: "هو من باب جرد قطيفة أراد به شقائق النعمان، وهو ورد أحمر في وسطه سوداء، **وإنما أضيف إلى النعمان؛ لأنه حمى أرضا كثيرة فيها ذلك** " نفسه، ص: 519.

(2) يريد قول امرئ القيس [الديوان، ص: 150]:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

(3) المطول، ص: 521، قال التفتازاني: "... ودخل أيضا في العقلي ما يدرك بالقوى الباطنة، ويسمى وجدانيات [كاللذة والألم] الحسيين فإنه المفهوم من إطلاقهما **بخلاف اللذة والألم العقليين، فإنهما ليسا من الوجدانيات، بل من العقليات الصرفة كالعلم والحياة، وتحقيق ذلك أن اللذة إدراك، ونيل لما هو عند المدرك كمال، وخير من حيث هو كذلك والألم إدراك، ونيل لما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك**، وكل منهما حسي وعقلي. أما الحسي فكإدراك

=

أقول: تعريف اللذة والألم بما ذكره منقول عن الإشارات، ولا يخفى عليك أن إيراد أمثال هذه التحقيقات في أمثال هذه المقامات مما لا يجدي للمتعلم نفعا، بل ربما زاد حيرة في تفاصيل هذه المعاني ودقائق العبارات، فالأولى بحال هذه العلوم أن تقتصر فيها على الأمور العرفية وما يقرب منها، ولعل ذلك افتخار منه باطلاعه على العلوم العقلية وما ذكر فيها من التدقيقات.

وجه التشبيه:

قال: ولزم بطريق العكس أن تشبه السنة وكل ما هو علم بالنور[1].

أقول: اعلم أن **السكاكي**[2] اعتبر كل واحد من هذين التشبيهين على حدة، ولم

=

القوة الغضبية أو الشهوية ما هو خير عندها وكمال كتكيف الذائقة بالحلو، واللامسة باللين، والباصرة بالملاحة، والسامعة بصوت حسن، والشامة برائحة طيبة، والمتوهمة بصورة شيء ترجوه أو تنفره، وكذا البواقي فهذه مستندة إلى الحس. وأما العقلي فلا شك أن للقوة العاقلة كمالا وهو إدراكاتها المجردات اليقينية وأنها ترك هذا الكمال، وتلتذ به وهو اللذة العقلية. وقس على هذا الألم، فاللذة العقلية ليست من الوجدانيات المدركة بالحواس الباطنة، وكذا الألم وهذا ظاهر، وأما اللذة والألم الحسيان، فلما كانا عبارتين عن الإدراكين المذكورين، والإدراك ليس مما يدركه الحواس الظاهرة دخلا بالضرورة فيما عدا المدرك بإحدى الحواس الظاهرة، وليسا من العقليات الصرفة لكونهما من الجزئيات المستندة إلى الحواس، بل من الوجدانيات المدركة بالقوى الباطنة كالشبع والجوع والفرح والغم والغضب والخوف، وما شاكل ذلك..." المصدر نفسه، صص: 520 - 521.

(1) قال التفتازاني عند تحليله لهذا الشاهد [لأبي القاسم التنوخي]:

رب ليل قطعته بصـــــدود ... أو فراق ما كان فيـــه وداع
موحش كالثقيل تقذى به الـــ ... ـــعين وتأبى حديثه الأسماع
سنن لاح بينهن ابتداع

فإن وجه الشبه فيه، أي: في البيت المذكور في هذا البيت [هو الهيئة الحاصلة من حصول أشياء مشرقة بيض في جوانب شيء مظلم أسود، فهي] أي: تلك الهيئة [غير موجودة في المشبه به على طريق التخييل [أنه] الضمير للشأن [لما كانت البدعة، وكل ما هو جهل صاحبها كمن يمشي في الظلمة فلا يهتدي للطريق ولا يأمن أن ينال مكروها شبهت] البدعة وكل ما هو جهل [بها] أي: بالظلمة، فقوله: شبهت جواب لما [**ولزم بطريق العكس أن تشبه السنة، وكل ما هو علم بالنور**]؛ لأن السنة والعلم يقابل البدعة والجهل، كما أن النور يقابل الظلمة. [وشاع ذلك] أي: كون البدعة والجهل كالظلمة، والسنة والعلم كالنور، [حتى يخيل أن الثاني] أي: السنة وكل ما هو علم [مما له بياض وإشراق...]...". المطول، ص: 522.

(2) قال السكاكي عند إيراده هذا الشاهد: "فإنه حين رأى ذوي الصياغة للمعاني شبهوا الهدى والشريعة والسنن وكل ما هو علم بالنور؛ لجعل صاحبها في حكم من يمشي في نور الشمس،
=

يفرع أحدهما على الآخر، ويمكن أن يعكس التفريع إلا أن ما ذكره **المصنف**[1] أقرب.

قال: والشكل[2] هيئة إحاطة نهاية واحدة بالجسم كالدائرة[3].

أقول: الظاهر أن يقال: بالمقدار[4]؛ ليتناول أشكال المجسمات والمسطحات، ويكون الدائرة ونصفها مثالا للمسطحات. فأما أن يقال: لفظ بالجسم وقع موقع بالمقدار سهوا. وإما أن يجعل قوله كالدائرة تنظيرا وتشبيها لا تمثيلا، فإنه خطأ قطعا. ولو قيل بالجسم أو السطح كالكرة والدائرة، أو نهايتين كشكل نصف الكرة، ونصف الدائرة إلخ،

=

فيهتدي إلى الطريق المعبد، فلا يتعسف فيعثر تارة على عدو قتال، ويتردى أخرى في مهواة مهلكة؛ وشبهوا الضلالة والبدعة وكل ما هو جهل بالظلمة، لجعل صاحبها في حكم من يخبط في الظلماء، فلا يهتدي إلى الطريق، فلا يزال بين عثور وبين ترد، قصد في تشبيهه هذا تفصيل السنن في الوضوح على النجوم، وتنزيل البدع في الإظلام فوق الدياجي " وفتاح العلوم، ص: 451.

(1) قال القزويني: "فإن وجه الشبه فيه [في الشاهد] هو الهيئة الحاصلة من حصول أشياء مشرقة بيض في جوانب شيء مظلم أسود، فهي غير موجودة في المشبه به إلا على طريق التخييل، وذلك أنه لما كانت البدعة ــ وكل ما هو جهل ــ تجعل صاحبها كمن يمشي في الظلمة، فلا يهتدي للطريق، ولا يأمن أن ينال مكروها شبهت بها، ولزم بطريق العكس: **أن تشبه السنة ــ وكل ما هو علم ــ بالنور، وشاع ذلك حتى خيل أن الثاني مما له بياض وإشراق**" التلخيص في علوم البلاغة، ص: 90.

(2) الشكل: هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة أو حدود كما في المضلعات من المربع والمسدس. التعريفات، ص: 128.

(3) المطول، ص: 524. قال التفتازاني: "...[وهو] أي: وجه التشبيه [إما غير خارج عن حقيقتهما] أي: حقيقة الطرفين وذلك بأن يكون تمام ما هيتهما النوعية أو جزء منها مشتركا بينهما وبين ماهية أخرى أو مميزا لها عن غيرها، [كما في تشبيه ثوب بآخر في نوعهما أو جنسهما] أو فصلهما كما يقال: هذا القميص مثل ذلك في كونهما كرباسا أو ثوبا أو من القطن [أو خارج] عن حقيقة الطرفين، ولا محالة يكون معنى قائما بهما؛ ولهذا قال [صفة] وتلك الصفة [إما حقيقة] أي: هيئة متمكنة في الذات متقررة فيها والصفة الحقيقية [إما حسية] أي: مدركة بالحس [كالكيفيات الجسمية] أي: المختصة بالأجسام [مما يدرك بالبصر] وهو قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فتفترقان إلى العين [من الألوان والأشكال] **والشكل هيئة إحاطة نهاية واحدة بالجسم كالدائرة** أو نهايتين كشكل نصف الدائرة، أو ثلاث نهايات كالمثلث أو أربع كالمربع أو غير ذلك " المصدر نفسه، صص: 523 - 524.

(4) المقدار: هو الاتصال العرضي، وهو غير الصورة الجسمية والنوعية، فإن المقدار إما امتداد واحد، وهو الخط، أو اثنان وهو السطح، أو ثلاثة، وهو الجسم التعليمي. فالمقدار لغة هو الكمية، واصطلاحا هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم، والخط، والسطح، والثخن بالاشتراك. فالمقدار والهوية والشكل والجسم التعليمي كلها أعراض بمعنى واحد في اصطلاح الحكماء. التعريفات، ص: 226.

لكان أوضح وأفيد.

قال: وفي جعل المقادير والحركات من الكيفيات[1] نظر[2].

أقول: يمكن أن يقال: إنه أراد بالكيفيات الجسيمة الصفات الجسمية، لا مصطلح أرباب المعقول، فكأنه قال: كالصفات الجسمية المحسوسة بالبصر أو غيره من الحواس، وإنما عد هذه الأشكال من المحسوسة بالبصر، مع أنهم صرحوا بأنها من الكيفيات المختصة بالكميات المقابلة للكيفيات المحسوسة، بناء على أنه أراد بالمحسوس بالبصر ما هو محسوس به مطلقا، أعم من أن يكون أولا وبالذات، أو ثانيا وبالعرض، وكذا الحال في الحركات.

وأما المقادير ففي كونها محسوسة بالذات خلاف. وأما قوله: (وكأنه أراد بالمقادير أوصافها من الطول والقصر إلخ) [3] ففيه بحث؛ لاحتمال أن تكون هذه الأمور إضافات محضة على ما قيل؛ ولذلك يتبدل الطول بالقصر، والسرعة بالبطء عند اختلاف المنسوب إليه، لا كيفيات مستلزمة للإضافة حتى يصح ما ذكره.

---

(1) الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، فقوله هيئة يشمل الأعراض كلها، وقوله: قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير القارة كالحركة والزمان والفعل والانفعال، وقوله: لا يقتضي قسمة يخرج الكم. وقوله: ولا نسبة يخرج الأعراض. وقوله: لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها، ذلك وهي أربعة أنواع: الأول: الكيفيات المحسوسة، فهي إما راسخة كحلاوة العسل...وتسمى: انفعاليات. وإما غير راسخة كحمرة الخجل، وصفرة الوجل وتسمى: انفعالات... والثانية: الكيفيات النفسانية، وهي أيضا إما راسخة كصناعة الكتابة للمتدرب فيها وتسمى: ملكات، أو غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب وتسمى: حالات. والثالثة: الكيفيات المختصة بالكميات، وهي إما أن تكون مختصة بالكميات المتصلة كالتثليث والتربيع والاستقامة والانحناء، أو المنفصلة كالزوجية والفردية. والرابعة: الكيفيات الاستعدادية، وهي: إما أن تكون استعدادا نحو القبول كاللين والمراضية، ويسمى: ضعفا ولا قوة، أو نحو اللاقبول كالصلابة والصحابية، ويسمى: قوة. التعريفات، صص: 189 – 188.

(2) المطول، ص: 524. وتمام كلامه: "لأن المقدار من مقولة الكم ـــ أعني الذي يقتضي القسمة لذاته، والحركة من الأعراض النسبية، والكيفية لا تقتضي لذاتها قسمة ولا نسبة، وكأنه أراد بالمقادير أوصافها من الطول والقصر والتوسط بينهما وبالحركات، نحو: السرعة والبطء والتوسط بينهما[وما يتصل بها] أي: بالمذكورات كالحسن والقبح المتصف بهما الشخص باعتبار الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون، وكالضحك والبكاء الحاصلين باعتبار الشكل والحركة، وكالاستقامة، والانحناء، والتحدب، والتقعر الداخلة تحت الشكل، وغير ذلك " المصدر نفسه، ص: 524 - 525.

(3) نفسه، ص: 524.

قال: وكالاستقامة، والانحناء، والتحدب، والتقعر الداخلة تحت الشكل[1].

أقول: الاستقامة والانحناء تعرضان للخط قطعا، وكذلك التحدب والتقعر. ولا يتصور للخط شكل لامتناع إحاطة طرفه به، بخلاف السطح والجسم، فالأولى أن يجعل هذه الأمور متصلة بالمقادير؛ لأنها من الكيفيات المختصة بالمقادير. لكن يتجه حينئذ أن الأشكال تشاركها في كونها من الكيفيات المختصة بالمقادير فلم أخرت عنها وضمت إلى الألوان؛ هذا كله إذا روعي ما ذكر في الكتب الكلامية وإلا فلا إشكال.

قال: والأوليان منها فعليتان والأخريان انفعاليتان[2].

أقول: لما كان الفعل في الأوليين أظهر من الانفعال، والانفعال في الأخريين أظهر من الفعل، سميت الأوليان فعليتين والأخريان انفعاليتين، مع ثبوت الفعل والانفعال في الكل؛ يدل عليه تفاعل الأجسام العنصرية، وانكسار الكيفيات الأربع عن سورتها في حدوث المزاج، وتولد المركبات منها.

قال: كالبلة إلخ[3].

أقول: وهي الرطوبة الجارية على سطوح الأجسام، والجفاف ما يقابلها.

واللزوجة: كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق، وبها يمتد الشيء متصلا، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، والهشاشة: ما يقابلها.

---

(1) المطول، ص: 525. قال التفتازاني: "(ينظر الهامش: 3، في الصفحة أعلاه) ...[وما يتصل بها] أي: بالمذكورات كالحسن والقبح المتصف بهما الشخص باعتبار الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون، وكالضحك والبكاء الحاصلين باعتبار الشكل والحركة، **وكالاستقامة، والانحناء، والتحدب، والتقعر الداخلة تحت الشكل**، وغير ذلك [أو بالسمع] عطف على قوله: بالبصر. والسمع قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن الصماخين، تدرك بها الأصوات ...[أو بالذوق] وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان [من الطعوم] ... [أو باللمس] وهي قوة سارية في البدن كله بها تدرك الملموسات [من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة] هذه الأربعة هي أوائل الملموسات التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية، وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات **والأوليان منها فعليتان؛ لأن الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات، والبرودة كيفية من شأنها تفريق المتشاكلات وجمع المختلفات والأخريان انفعاليتان**؛ لأن الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك " المصدر نفسه، صص: 524 - 525.

(2) ينظر الهامش أعلاه.

(3) قال التفتازاني: "وكون هذه الأربعة من الملموسات ...[وما يتصل بها] أي: بالمذكورات: **كالبلة والجفاف**، واللزوجة والهشاشة، واللطافة والكشافة، وغير ذلك مما هو مذكور في غير هذا الفن " نفسه، ص: 526.

والمقصود من نقل أمثال هذه المباحث في هذه المواضع، تتميم ما نقله دفعا للحيرة وزيادة في الإيضاح.

قال: العلم قد يقال إلخ[1].

أقول: إطلاق العلم على حصول صورة الشيء عند العقل، بل على الصورة الحاصلة من الشيء عنده، وكذا إطلاقه على الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، مستفيض مشهور. وإطلاقه على الإدراك الكلي، أو المركب في مقابلة إطلاق المعرفة على إدراك الجزئي،أو البسيط مذكور في الكتب، واقع في الاستعمال.

وأما الملكة المذكورة المسماة بالصناعة، فإنما هي في العلوم العملية، أي: المتعلقة بكيفية العمل: كالطب، والمنطق، وتخصيص العلم بإزائها غير متحقق.

وقد يذكر العلم في مقابلة الصناعة؛ نعم إطلاقه على ملكة الإدراك بحيث يتناول العلوم النظرية والعملية غير بعيد، مناسب للعرف كما مر. وإطلاق الصناعة على الملكة التي ذكرها هاهنا شائع ذائع، وإطلاقها على مطلق ملكة الإدراك لا بأس به، كما قيل: صناعة الكلام.

قال: جمع غريزة، وهي: الطبيعة، وفسرت بأنها ملكة تصدر عنها صفات ذاتية إلخ[2].

أقول: الظاهر أن الغريزة هي: الصفة الخلقية للنفس، أي: التي خلقت عليها؛ كأنها غرزت فيها. وكذا الطبيعة في اللغة، هي: السجية التي جبل عليها الإنسان، وطبع عليها سواء صدر عنها صفات نفسية أو لا. نعم قد أطلقوا في الاصطلاح الطباع والطبيعة على الصور النوعية، وقالوا: الطباع أعم منها؛ لأنه يقال على مصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون، فيما هو فيه أولا وبالذات من غير إرادة.

---

(1) وتمام كلامه: "على الإدراك المفسر بحصول صورة من الشيء عند العقل، وعلى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، وعلى إدراك الكلي، وعلى إدراك المركب، وعلى ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو: غرض من الأغراض صادرا عن البصيرة، بحسب ما يمكن فيها، وقد يقال لها الصناعة " المطول، ص: 526.

(2) المصدر نفسه، ص: 527. قال التفتازاني: "العلم قد يقال على الإدراك... [والغضب]...[وسائر الغرائز] **جمع غريزة، وهي: الطبيعة، وفسرت بأنها ملكة تصدر عنها صفات ذاتية**، ويقرب منها الخلق، وهو ملكة تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير روية إلا أن للاعتياد مدخلا في الخلق دون الغريزة، وتلك الغرائز مثل: الكرم، والقدرة، والشجاعة ومقابلاتها، وما أشبه ذلك " نفسه، صص: 526 - 527.

وجه الشبه مركب:

قال: لكن لما كان وجه التشبيه هو المجموع المركب دون كل واحد من الأجزاء، لم يلتفت إلى تقسيمه إلخ(1).

أقول: أي: إلى المختلف؛ لكونه داخلا في العقلي ضرورة أن المركب من المحسوس والمعقول من حيث إنه مركب ومجموع لا يكون إلا معقولا.

وجه الشبه مركب حسي:

قال: قلت: يجب أن يعلم أن ليس المراد بتركيب المشبه أو المشبه به إلخ(2).

أقول: هذا كلام محقق لا ريب فيه، ويتضح منه أن معاني المصادر: كالختم، والقتل، والإحياء وغيرها معان مفردة، وكذلك ما هو معاني الحروف بنوع استلزام: كالاستعلاء، والابتداء، والانتهاء، وغير ذلك معان مفردة، بل إن معاني الأفعال والأسماء المتصلة بها، والحروف وحدها مفردات، فلا يتصور في الاستعارة التبعية الواقعة فيها أن تكون تمثيلية مركبة الطرفين، وعساك تطلع فيما تستقبله على ما هو تتمة لهذا الكلام.

قال: محل نظر(3).

---

(1) قال التفتازاني: "... وجه التشبيه إما واحد، أو غير الواحد إما بمنزلة الواحد، وإما متعدد بأن ينظر إلى عدة أمور، ويقصد اشتراك الطرفين في كل واحد منها، وهذا بخلاف المركب المنزل منزلة الواحد، فإنه لم يقصد اشتراكها في كل من تلك الأمور، بل في الهيئة المنتزعة أو الحقيقة الملتئمة وذلك المتعدد [كذلك] أي: إما حسي أو عقلي [أو مختلف] أي: بعضه حسي، وبعضه عقلي، والمتعدد الذي يتركب عنه ما هو بمنزلة الواحد أيضا إما حسي، أو عقلي أو مختلف. **لكن لما كان وجه التشبيه هو المجموع المركب دون كل واحد من الأجزاء، لم يلتفت إلى تقسيمه** [والحسي طرفاه حسيان لا غير] " نفسه، ص: 528.

(2) المطول، ص: 430. قال التفتازاني: "[والمركب الحسي] من وجه الشبه لا ينقسم باعتبار حسية الطرفين وعقليتهما؛ لما عرفت من أن الحسي مطلقا لا يكون طرفاه إلا حسيين، لكنه ينقسم باعتبار آخر، وهو أن طرفيه إما مفردان أو مركبان أو أحدهما مفرد، والآخر مركب. فإن قلت: ما معنى الإفراد والتركيب ها هنا، ولم خصص هذا التقسيم بوجه الشبه المركب دون الواحد؟ **قلت: يجب أن يعلم أن ليس المراد بتركيب المشبه أو المشبه به** أن يكون حقيقة مركبة من أجزاء مختلفة، ضرورة أن الطرفين في قولنا: زيد كالأسد مفردان، لا مركبان، وكذا في وجه الشبه، ضرورة أن وجه الشبه في قولنا: زيد كعمرو في الإنسانية واحد لا منزل منزلة الواحد، بل المراد بالتركيب أن يقصد إلى عدة أشياء مختلفة أو إلى عدة أوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبها أو مشبها به أو وجه تشبيه. . . " المصدر نفسه، صص: 430 - 531.

(3) قال التفتازاني: "وبهذا يظهر أن ما ذكر في المفتاح [ص: 446] من أن وجه الشبه يكون إما أمرا واحدا أو غير واحد، وغير الواحد إما أن يكون في حكم الواحد؛ لكونه إما حقيقة ملتئمة، وإما =

أقول: لأن الحقيقة الملتئمة من قبيل الواحد كالإنسانية مثلا، وقد أشار فيما سبق إلى هذا النظر حيث قال: وفيه نظر ستعرفه.

وجه التشبيه منتزع من متعدد:

قال: ولا يخفى أن قولنا: زيد يصفو ليس من التشبيه المصطلح، بل هو من قبيل الاستعارة بالكناية[1].

أقول: حيث شبه زيد في زمان انبساطه بالماء الصافي، وأثبت له بعض لوازمه. ويمكن أن يجعل استعارة تبعية، ويكون المقصود حينئذ تشبيه انبساطه بصفاء الماء، ويلزمه تشبيه زيد بالماء لكنه غير مقصود، بخلاف ما إذا جعل استعارة بالكناية؛ فإن المقصود حينئذ تشبيهه بالماء، فإن لوحظ تشبيه انبساطه بصفاء الماء كانا تبعا لا مقصودا. وسيجيء الكلام في هذا المعنى في مباحث رد التبعية إلى المكني عنها كما

=

أوصافه مقصودة من مجموعها إلى هيئة واحدة أو لا يكون في حكم الواحد محل نظر " نفسه، ص: 531.

(1) المطول، ص: 537. قال التفتازاني: "[واعلم أنه قد ينتزع من متعدد فيقع الخطأ لوجوب انتزاعه من أكثر كما إذا انتزع] وجه الشبه [من الشطر الأول من قوله:

كما أبرقت قوما عطاشا غمامة

يقال: أبرق القوم إذا أصابهم برق، وأبرق الرجل بسيفه، إذا لمع به، ولا يصح هاهنا شيء من هذين الوجهين... فالمعنى هاهنا: أبرقت الغمامة للقوم، أي: تعرضت لهم فحذف الجار وأوصل الفعل.

فلما رأوها أقشعت وتجلت

أي: تفرقت وانكشفت، فانتزاع وجه الشبه من مجرد قوله: (كما أبرقت قوما عطاشا غمامة) خطأ [لوجوب انتزاعه من الجميع] أي: جميع البيت [فإن المراد التشبيه] أي: تشبيه الحالة المذكورة في الأبيات السابقة بظهور الغمامة لقوم عطاش، ثم تفرقها وانكشافها ... فإن قيل: هذا يقتضي أن يكون بعض التشبيهات المجتمعة، كقولنا: زيد يصفو ويكدر تشبيها واحدا؛ لأن الاقتصار على أحد الجزئين [في الإيضاح: الخبرين] يبطل الغرض من الكلام؛ لأن الغرض منه وصف المخبر عنه بأنه يجمع بين الصفتين وأن إحداهما لا تدوم. قلنا: الفرق بينهما أن الغرض في البيت أن يثبت ابتداء مطمعا بانتهاء مؤيس، وكون الشيء ابتداء لآخر أمر زائد على الجمع بينهما، وليس في قولنا: زيد يصفو ويكدر أكثر من الجمع بين الصفتين من غير قصد إلى امتزاج إحداهما بالأخرى؛ لأنك لو قلت: هو يصفو، ولم تتعرض لذكر الكدر وجدت تشبيهك له بالماء في الصفاء بحاله، وعلى حقيقته. ونظير البيت قولنا: يصفو ثم يكدر لإفادة ثم الترتيب المقتضي ربط أحد الوصفين بالآخر، كذا ذكره **المصنف** [الإيضاح، ص: 354]، وقد نقله عن أسرار البلاغة [صص: 111–110] **ولا يخفى أن قولنا: زيد يصفو ليس من التشبيه المصطلح، بل هو من قبيل الاستعارة بالكناية** على ما ستعرف إن شاء الله تعالى". المصدر نفسه، صص: 536 - 537.

زعمه السكاكي[1].

الغرض من التشبيه:

تقرير حال المشبه:

قال: واصطكاك المزامر[2].

أقول: المزهر العود الذي يضرب به.

قال: من الأريحية[3].

أقول: الأريحي: الواسع الخلق، يقال: أخذته الأريحية: إذا ارتاح للندى، والارتياح: النشاط.

الغرض العائد إلى المشبه به:

قال: ظاهر هذه العبارة[4].

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 493.

(2) قال التفتازاني: "...[أو تقريرها]...أي: تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه [كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء]...لأن الفكر بالحسيات أتم منه بالعقليات لتقدم الحسيات، وفرط إلف النفس بها، ألا ترى أنك إذا أردت وصف يوم بالطول، فقلت: يوم كأطول ما يتوهم، أو كأنه لا آخر له، فلا يجد السامع من الأنس ما يجده في قوله [ابن الطثرية، ديوانه، ص: 81]:

ويوم كظل الرمح قصر طوله دم الزق عنا **واصطكاك المزامر** "

المطول، ص: 543.

(3) قال التفتازاني: "...[أو تقريرها]...أي: تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه [كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء]...لأن الفكر بالحسيات أتم منه بالعقليات لتقدم الحسيات، وفرط إلف النفس بها، ألا ترى أنك إذا أردت وصف يوم بالطول، فقلت: يوم كأطول ما يتوهم، أو كأنه لا آخر له، فلا يجد السامع من الأنس ما يجده في قوله [ابن الطثرية، ديوانه، ص: 81]:

ويوم كظل الرمح قصر طوله دم الزق عنا واصطكاك المزامر

وكذا إذا قلت في وصفه بالقصر: يوم كأقصر ما يتصور، وكلمح البصر، وكأنه ساعة لا تجد فيه ما تجد في قولهم: أيام كأباهيم القطا، وقول الشاعر:

ظللـــنا عنــد باب أبي نعيـــم بيـــوم مثـــل سالفـــة الذبـــاب

وكذا إذا قلت: فلان إذا هم بشيء لم يزل ذلك عن ذكره، وقصر خواطره على إمضاء عزمه فيه، ولم يشغله عنه شيء فالسامع لا يصادف فيه **من الأريحية** ما يصادفه من إنشاد قوله:

إذا هم ألقى بين عينيه عزمه ونكب عن ذكر العواقب جانبا "

المطول، ص: 543.

(4) قال التفتازاني: "[وهذه] الأغراض [الأربعة تقتضي أن يكون وجه الشبه به أتم وهو به أشهر] أي: =

أقول: أي: ظاهرها يقتضي ذلك، لكن المقصود منها اقتضاء المجموع للمجموع على التفصيل المذكور في الشرح. قال: نقلا لامتناع وقوع المشبه به[1].

أقول: منصوب على أنه مفعول له للإبراز المقدر، أي: ولا لإبرازه في معرض الاستطراف للنقل.

قال: أو للوجه الآخر[2].

أقول: عطف على قوله: (لامتناع)[3]؛ ولهذا قال: أي نقلا لندرة حضور المشبه به.

=

وأن يكون المشبه به بوجه الشبه أشبه وأعرف.

ظاهر هذه العبارة أن كلا من الأربعة يقتضي ذلك، وليس الأمر كذلك؛ لأن بيان إمكانه إنما يقتضي كون المشبه به بوجه الشبه أشهر ليصح قياس المشبه عليه، وجعله دليلا على إمكانه، لكنه لا يقتضي كونه في المشبه به أتم، وكذا بيان حاله لا يقتضي إلا كون المشبه به بوجه الشبه أشهر، كما إذا كان ثوبان متساويان في السود؛ لأن الغرض مجرد الإشعار بكون أسود، وكذا بيان مقدار حاله لا يقتضي كونه أتم، بل هو يقتضي كون المشبه على حد مقدار المشبه به في وجه التشبيه لا أزيد ولا أنقص؛ ليتعين مقداره على ما هو عليه، ولهذا قالوا: كلما كان وجه الشبه أدخل في السلامة عن الزيادة والنقصان كان التشبيه أدخل في القبول " المصدر نفسه، ص: 544.

(1) نفسه، ص: 544. قال التفتازاني: "وأما تقرير حاله فيقتضي الأمرين جميعا؛ لأن النفس إلى الأتم الأشهر أميل فالتشبيه به بزيادة التقرير والتقوية أجدر. فإن قلت: لم خصص هذه الأربعة بذلك؟ قلت: لأن التزيين والتشويه والاستطراف لا يقتضي الأتمية ولا الأشهرية، لصحة تشبيه وجه الهندي الشديد السواد بمقلة الظبي للتزيين مع أن السواد فيها ليس أتم منه في وجهه، ولا هي أشهر منه في السواد، ولأن الهيئة المشتركة بين الوجه المجدور والسلحة الجامدة المنقورة ليست في السلحة أتم ولا هي بها أشهر، وكذا في الاستطراف، بل كلما كان المشبه به أندر وأخفى كان التشبيه بتأدية هذه الأغراض أوفى وقد اضطرب في هذا المقام كلام السكاكي؛ لأنه قال: إن حق المشبه به أن يكون أعرف بجهة التشبيه من المشبه، وأخص بها وأقوى حالا معها، وإلا لم يصح أن يذكر المشبه به لبيان مقدار المشبه، ولا لبيان إمكانه، ولا لزيادة تقريره، ولا فبرازه في معرض التزيين، أو التشويه لامتناع تعريف المجهول بالمجهول، وتقرير الشيء بما يساويه التقرير الأبلغ، أو في معرض الاستطراف كما في تشبيه فحم فيه جمر موقد ببحر من المسك موجه الذهب **نقلا لامتناع وقوعه المشبه به**، وهو البحر الموصوف إلى الواقع، وهو الفحم المذكور ليستطرف المشبه بصيرورته كالممتنع لمشابهته إياه **أو للوجه الآخر**، أي: نقلا لندرة حضور المشبه به في الذهن إما مطلقا أو عند حضور المشبه لمثل ما ذكر، أي: ليستطرف استطراف النوادر، كذا ذكره الشارح العلامة "
نفسه، ص: 544 - 545.

(2) المطول، ص: 545. ينظر الهامش: 3، في الصفحة أعلاه.

(3) المصدر نفسه، ص: 544.

قال: وعلى هذا [1].

أقول: أي: إذا فسر قوله: (لمثل ما ذكر) [2] بما فسره **العلامة** كان تعليلا لنقل ندرة حضور المشبه به، كما أن قوله: (ليستطرف) [3] تعليل لنقل امتناع وقوع المشبه به، وحينئذ يبقى دعوى عدم صحة ذكر المشبه به الذي لا يكون أعرف وأخص وأقوى في صورة الاستطراف خالية عن التعليل. فالأولى أن يفسر بما ذكره من امتناع تعريف المجهول بالمجهول، ويجعل تعليلا لعدم صحة ذكره في صورة الاستطراف؛ لأن هذا أنسب بسباق كلامه حيث علل سابقا عدم صحة ذكره لبيان المقدار، أو الإمكان، أو الحال، أو زيادة التقرير، أو التزيين، أو التشويه، بقوله: (لامتناع تعريف المجهول إلخ) [4].

قال: وحينئذ لا يبعد إلخ[5].

أقول: هذا توجيه بعيد جدا بل هو باطل قطعا، فإن **السكاكي** بعد ما ذكر الأغراض العائدة إلى المشبه قال: «وأما الغرض العائد إلى المشبه به فمرجعه إلى إيهام كونه أتم من المشبه في وجه [التشبيه] [6]»[7] ثم قال: «وإنما جعلنا الغرض العائد إلى المشبه به هو ما ذكرنا؛ لأن المشبه به حقه أن يكون أعرف بجهة التشبيه من المشبه، وأخص بها، وأقوى حالا معها، وإلا لم يصح أن يذكر لبيان مقدار المشبه، ولا لبيان إمكان وجوده»[8].

---

(1) نفسه، ص: 545. وتمام كلامه: "يكون عدم صحة ذكر المشبه به الذي لا يكون أعرف وأخص وأقوى حالا في صورة الاستطراف خاليا عن التعليل. وقيل معناه لمثل ما ذكر من تعريف المجهول بالمجهول، وهذا أنسب بسياق كلامه، وبالجملة فدليله لا يطابق دعواه؛ لأنه لا يدل على وجوب كون المشبه أقوى حالا مع وجه التشبيه، إلا فيما يكون لزيادة التقرير، نعم لابد فيما يكون للتزيين أو التشويه أو الاستطراف أن يكون المشبه به أتم في الاستحسان أو الاستقباح أو الغرابة أو الندرة، ليحصل الغرض. وأما في وجه التشبيه الذي هو الهيئة المشتركة فلا؛ **وحينئذ لا يبعد** أن يكون مراد السكاكي بجهة التشبيه المقصد الذي توجه إليه التشبيه ـــ أعني: الأمر الذي لأجله ذكر التشبيه، وهو الغرض منه؛ **لأنه قال: يجب أن يكون المشبه به أعرف** بوجه التشبيه، فيما إذا كان الغرض من ذكر التشبيه بيان حال المشبه، أو بيان مقداره، لكن يجب في بيان مقداره أن يكون المشبه به مع كونه أعرف على حد مقدار المشبه في وجه التشبيه، لا أزيد ولا أنقص".

(2) نفسه، ص: 545.

(3) نفسه، ص: 545.

(4) نفسه، ص: 544.

(5) نفسه، ص: 545. ينظر الهامش: 3، أعلاه.

(6) في الحاشية: الشبه، وهو تصحيف لما جاء في المفتاح.

(7) مفتاح العلوم، ص: 450.

(8) المصدر نفسه، ص: 453.

فلو حمل جهة التشبيه في كلامه على الغرض لكان لغوا لا حاصل له كما لا يخفى على من له أدنى تمييز؛ لأن معناه حينئذ: إنما جعلنا الغرض العائد إلى المشبه به هو إيهام كونه أتم من المشبه في وجه التشبيه؛ لأن المشبه به حقه أن يكون أعرف بغرض التشبيه من المشبه. وهذا كلام غير منتظم كما ترى سواء أريد بغرض التشبيه هذا الغرض المخصوص، أعني: إيهام كونه أتم من المشبه في وجه التشبيه، أو أريد مطلق الغرض من التشبيه.

قال: لأنه قال: يجب أن يكون المشبه به أعرف إلخ[1].

أقول: يريد به على ما نقل عنه: أن السكاكي صرح في هذا الكلام بأنه يجب في بيان المقدار أن لا يكون المشبه به أقوى حالا مع وجه الشبه، بل يجب أن يساويه. فلا يصح أن يقال يجب أن يكون أقوى حالا مع جهة التشبيه في بيان المقدار، إذا أريد بجهة التشبيه وجه الشبه. وأيضا في هذا الكلام دلالة على أن كلا من الأتمية وغيرها إنما يكون في صورة انتهى كلامه.

والذي يظهر مما ذكر في المفتاح[2] مجملا أولا ومفصلا ثانيا، أن كون المشبه به أعرف بوجه الشبه معتبر في بيان الحال، والمقدار، والإمكان، وزيادة التقرير، والتزيين، والتشويه. وأن كونه أتم وأقوى في وجه الشبه معتبر في زيادة التقرير، وإلحاق الناقص بالكامل.

وأما الاستطراف فالمعتبر فيه غرابة المشبه به، وندرة حضوره، وذلك أنه ادعى أولا كونه أعرف وأقوى في بيان المقدار والإمكان وزيادة التقرير والتزيين والتشويه، وعلل ذلك بامتناع تعريف المجهول بالمجهول، وامتناع تقرير الشيء بما يساويه التقرير الأبلغ. والأول علة للأعرفية، والثاني علة لكونه أقوى. وظاهر أن التعليل الثاني مخصوص بصورة التقرير فيثبت به الحكم، أعني: كونه أقوى في هذه الصورة، وحينئذ يجب أن يكون التعليل الأول شاملا للجميع، أو لما عدى التقرير؛ لئلا يختل نظام الكلام وشموله للجميع أظهر ليتجه نظم التقرير مع غيره في سلك. ثم ذكر الاستطراف على وجه يشعر بمشاركته لما سبق فيما ذكر، من كون المشبه به أقوى وأعرف. وعقبه بما يصلح أن يكون إشارة

---

(1) المطول، ص: 545. ينظر الهامش: 3، في الصفحة أعلاه.

(2) ص: 453.

ويمكن أن يقال: ليس وجه التشبيه بين وجه الهندي ومقلة الظبي مطلق السواد، وإلا فلا تزيين؛ بل هو السواد المخصوص اللطيف الذي يميل إليه الطبع ويقبله. ولا شك أن مقلة الظبي بهذا أعرف منه، وكذا الحال في التشويه. وأما ضمه في الكلام المفصل بيان الحال إلى بيان المقدار، وإلحاق الناقص بالكامل، إلى زيادة التقرير، فلا ينافي ما ذكره في المجمل.

إلى التعليل السابق. وفصل الكلام ثانيا وصرح بأن الأتمية معتبرة في زيادة التقرير، وليست بمعتبرة في بيان المقدار. بل الأولى في بيان المقدار السلامة عن الزيادة والنقصان، وبأن الأعرفية معتبرة في بيان الحال والمقدار، وكذا في بيان الإمكان والتزيين والتشويه، وبأن ندرة الحضور معتبرة في الاستطراف.

فإذا أريد تطبيق المجمل على هذا المفصل وجب دعوى الأعرفية في التزيين والتشويه أيضا. وتأويل كلامه السابق في الاستطراف على وجه لا يستلزم مشاركته لما سبق في الأحكام، أعني: كون المشبه به أقوى وأعرف. وحمل قوله: (لمثل ما ذكر) [1] على ما فسر به **العلامة**. وبعد إخراجه عن المشاركة مع ما سبق، بصرف الكلام عن ظاهره بقرينة التفصيل، لا يبقى إشكال في كلامه إلا في اقتضاء التزيين والتشويه، كون المشبه به أعرف بوجه الشبه، وهو مصرح به في الكلام المفصل حيث جعلهما شريكين لبيان الإمكان في كون المشبه به مسلم الحكم، معروفه فيما يقصد من وجه التشبيه.

هذا ما عندي في إيضاح عبارة **المفتاح** وتلخيص ما أريد بها ودفع ما يتخايل فيها من الاضطراب والاختلال.

تساوي طرفي التشبيه:

قال: إذ لو قصد شيء من ذلك، لوجب جعل غرة الفرس مشبها، والصبح مشبها به إلخ[2].

أقول: فإن قلت: إذا أريد شيء من ذلك لم يجب التشبيه الذي ذكره، بل جاز عكسه؛ لكونه أقوى في تأدية المقصود.

قلت: أراد بما ذكره أنه يجب التشبيه بينهما، ولا يجوز ذكر التشابه فضلا عن كونه أحسن، فلا يكون مما نحن فيه، وإنما اقتصر على ذكر تشبيه الغرة بالصبح؛ لأنه الأصل، وإذا عكس فقد ترك الأصل لزيادة المبالغة.

---

(1) المطول، ص: 545.

(2) قال التفتازاني: "[ويجوز] عند إرادة الجمع بين شيئين في أمر [التشبيه أيضا كتشبيه غرة الفرس بالصبح، وعكسه] أي: تشبيه الصبح بغرة الفرس [متى أريد ظهور منير في مظلم أكثر منه] أي: من ذلك المنير من غير قصد إلى المبالغة في وصف غرة الفرس بالضياء والانبساط وفرط التلألؤ، ونحو ذلك **إذ لو قصد شيء من ذلك، لوجب جعل غرة الفرس مشبها، والصبح مشبها به**؛ لأنه أزيد في ذلك " المصدر نفسه، ص: 548.

التشبيه المركب:

قال: وجعل[1] التشبيه في نحو قوله: والشمس من مشرقها إلخ[2].

أقول: قد يناقش في جعل السكاكي هذا البيت من تشبيه المركب بالمركب؛ وذلك أنه ذكر في وجه الشبه الذي لا يكون واحدا، بل في حكم الواحد تشبيه سقط النار بعين الديك، والثريا بالعنقود، والشاة الجبلي بالحمار الأبتر المشقوق الشفة النابت على رأسه شجرتا عضا، والشمس بالمرآة في كف الأشل، وتشبيهها بالبوتقة التي فيها ذهب ذائب في هذا البيت. وبين في كل واحد من هذه التشبيهات الخمس التركيب في وجه التشبيه، إلا في تشبيه الشاة بالحمار، ثم غير أسلوب الكلام وقال: «وكوجه التشبيه[3] في قوله: »[4].

كأن مثار النقع.............. ....[5]

وفي قوله:

وكأن أجرام النجوم.......... ....[6]

وفي قوله:

وكأنما المريخ............... ....[7]

وبين في كل واحد من هذه التشبيهات في هذه الأبيات التركيب في طرفي التشبيه، ثم

---

(1) أي السكاكي.

(2) قال التفتازاني: "والفرق بين المركب والمفرد المقيد أحوج شيء إلى التأمل، فالمشبه به في قولنا: هو كالراقم على الماء إنما هو الراقم بشرط أن يكون رقمه على الماء، وفي تشبيه الشقيق والشاة الجبلي هو المجموع المركب من الأمور المتعددة، بل الهيئة الحاصلة منها. وجعل صاحب المفتاح تشبيه الشاة الجبلي من تشبيه المفرد بالمفرد كتشبيه السقط بعين الديك، وتشبيه الثريا بالعنقود المنور، وتشبيه الشمس بالمرآة في كف الأشل، وجعل التشبيه في نحو قوله:

والشمس من مشرقها قد بدت   مشرقة ليس لها حاجب
كأنها بوتقة أحميت   يجول فيها ذهب ذائب "

المطول، ص: 551.

(3) وفي مفتاح العلوم، وكوجه الشبه، ص: 444.

(4) مفتاح العلوم، ص: 444.

(5) البيت لبشار بن برد، في ديوانه، 1 / 318. وتمامه:

كأن مثار النقع فوق رءوسنا   وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

(6) البيت لأبي طالب الرقي، من شعراء اليتيمة، وتمامه:

وكأن أجرام النجوم لوامعا   درر نثرن على بساط أزرق

(7) البيت للقاضي التنوخي، وتمامه:

وكأنما المريخ والمشتري   قدامه في شامخ الرفعة

قال: «ويسمى أمثال ما ذكر من الأبيات تشبيه المركب بالمركب، والمذكور قبلها تشبيه المفرد بالمفرد»[1] فيحتمل أن يريد بما ذكر من الأبيات هذه الثلاثة بقرينة تغيير الأسلوب، وبيان تركيب الأطراف فيها دون ما قبلها.

والظاهر أن تشبيهها بالبوتقة التي فيها ذهب ذائب من تشبيه المفرد الغير المقيد، أو المقيد بمفرد مقيد، كتشبيهها بالمرآة في كف الأشل، أو من تشبيه المفرد بالمركب، وأما جعله من تشبيه المركب بالمركب فمستبعد جدا.

تشبيه مركب بمفرد:

قال: ولا يخلو هذا عن تسامح[2].

أقول: وذلك لأن قوله: مقمر، تقديره: ليل مقمر كما صرح به، ففيه تعدد وشائبة تركيب.

التشبيه التمثيلي:

قال: إما تمثيل وهو ما أي التشبيه الذي وجهه وصف منتزع من متعدد إلخ[3].

أقول: لا يخفى أن المتبادر من انتزاع وجه التشبيه من متعدد، انتزاعه من متعدد في طرفي التشبيه لا كونه مركبا من متعدد هو أجزاؤه كما توهمه الشارح، فأورد في مثاله: تشبيه المفرد بالمفرد. أو لا يرى أن المصنف[4] رد على السكاكي[5] في عد التمثيل على

(1) مفتاح العلوم، ص: 445.

(2) المطول، ص: 552. قال التفتازاني: "[وأما تشبيه مركب بمفرد كقوله] أي: قول أبي تمام:

يا صاحبي تقصيا نظريكما

أي: ابلغا أقصى نظريكما واجتهدا في النظر. يقال: أي: بلغت أقصاه، كذا في الأساس.

تريا وجوه الأرض كيف تصور

أي: تتصور بحذف التاء، يقال: صوره الله صورة حسنة فتصور [تريا نهارا مشمسًا] أي: ذا شمس لم يستره غيم [قد شابه] أي: خالطه [زهر الربا] وإنما خصها؛ لأنها أنضر وأشد خضرة [فكأنما هو] أي: ذلك النهار المشمش [مقمر] أي: ذو قمر. شبه النهار المشمس الذي اختلط به أزهار الربوات فنقصت باخضرارها ضوء الشمس، حتى صارت تضرب إلى السواد بالليل المقمر، فالمشبه به مركب، والمشبه به مفرد، **ولا يخلو هذا عن تسامح** ".

المصدر نفسه، صص: 551 - 552.

(3) نفسه، ص: 553. قال التفتازاني: "التشبيه باعتبار وجهه ينقسم ثلاثة تقسيمات: الأول تمثيل، والثاني مجمل ومفصل، والثالث قريب وبعيد. وأشار إلى الأول بقوله: **[إما تمثيل وهو ما]** أي **التشبيه الذي [وجهه]** وصف **[منتزع من متعدد]** أي: أمرين أو أمورا [كما مر]".

(4) الإيضاح، صص: 372 - 373.

(5) مفتاح العلوم، ص: 458.

سبيل الاستعارة من الاستعارة التحقيقية، بأن التمثيل يستلزم التركيب فكيف يندرج تحت الاستعارة التي هي قسم من أقسام المجاز المفرد. فلا يصح أن يفسر كلامه هاهنا بخلاف ما يتبادر منه، مع كونه منافيا لما سيصرح به.

ومما يؤيد ما ذكرناه أن **المصنف** قال فيما بعد: «المجاز المركب هو اللفظ [المركب] [1] المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي، تشبيه التمثيل»[2]. وقال **الشارح** هناك: تشبيه التمثيل ما يكون وجهه منتزعا من متعدد[3]، واحترز بهذا القيد عن الاستعارة في المفرد. انظر كيف اعترف بأن التمثيل يستدعي التركيب، حيث جعله احترازا عن الاستعارة في المفرد، حتى قال: وحاصله أن يشبه إحدى الصورتين المنتزعتين من متعدد بالأخرى.

فإن قلت: هو هناك بصدد تفسير كلام **المصنف** تفسيرا مطابقا لما يزعمه من استلزام التمثيل تركيب الطرفين. قلت: هو هاهنا أيضا بصدد التفسير فوجب أن يراعي ما يزعمه، ولا يمثل للتمثيل إلا بتشبيهات مركبات الأطراف.

فإن قلت: قد صرح فيما بعد بأن التشبيه التمثيلي قد يكون طرفاه مفردين، كقوله تعالى: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا ﴾ [4]. قلت: ذلك مما يدعيه أقوام لم يطلعوا على حقيقة الحال، وسيأتيك تحقيق هذا المقال.

التشبيه المجمل:

قال: إشعار بأن هذا من تقسيمات المجمل إلخ[5].

أقول: في إيراد هذا التقسيم قبل ذكر ما هو قسيم للمجمل، أعني: المفصل، إشعار بذلك أيضا؛ إذ لو كان تقسيما آخر لمطلق التشبيه، لوجب تأخيره عنه قطعا.

قال: ستصبح العيس بي والليل عند فتى[6].

---

(1) الزيادة من الإيضاح، ص: 438.

(2) الإيضاح، ص: 438.

(3) المطول، ص: 553.

(4) البقرة 2 / 17.

(5) المطول، ص: 555. قال التفتازاني: "...[وأيضا منه] أي: من المجمل، وقوله: منه دون أن يقول: وأيضا إما كذا وإما كذا **إشعار بأن هذا من تقسيمات المجمل**، لا من تقسيمات مطلق التشبيه".

(6) المطول، ص: 555. قال التفتازاني: "...[وأيضا منه] أي: من المجمل ...[ومنه ما ذكر فيه وصفهما] أي: وصف المشبه والمشبه به كليهما [كقوله] أي: قول أبي تمام في الحسن بن سهل:

ستصبح العيس بي والليل عند فتى كثير ذكر الرضا في ساعة الغضب

[صدفت عنه] أي: أعرضت [ولم تصدف مواهبه عني وعاوده ظني فلم يخب، كالغيث إن جئته =

أقول: العيس: بالكسر، الإبل البيض التي يخالط بياضها شيء من الشقرة. أي: سيدخلني خبب الإبل، والسير في الليل صباحا عند فتى يعفو عند الغضب، وفارقته ولم تفارقني عطاياه.

التشبيه القريب المبتذل:

قال: حملت ردينيا[1].

أقول: ردينية: اسم امرأة كانت تعمل الرماح فنسبت إليها، يقال: رمح رديني، وقناة ردينية. واللهب: شعلة نار يعلوها دخان. وقد أخذ السنا مجردا عن الدخان؛ لأنه يقدح في التشبيه المقصود. قال أبو الحسن: هذا من تشبيه الشيء بالشيء صورة ولونا، وحركة وهيئة.

التشبيه باعتبار الأداة:

التشبيه المؤكد الذي حذفت أداته:

قال: فعلى هذا ذهب الأصيل قريب من لجين الماء[2].

أقول: هكذا يوجد في بعض النسخ، وإنما قال: قريب من ذلك؛ لأن الذهب مستعار لصفرة الأصيل، وشعاع الشمس فيه، والإضافة إلى الأصيل قرينة لها.

قال: لإجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه إلخ[3].

وافاك] أي: أتاك [ريقه] يقال: فعله في روق شبابه وريقه أي: أوله وأصابه ريق المطر، وريق كل شيء أفضله [وإن ترحلت عنه لج في الطلب].
وصف الممدوح بأن عطاياه فائضة عليه أعرض أم لم يعرض، وكذا وصف الغيث بأنه يصيبك إن جئته أو ترحلت عنه. وهذان الوصفان مشعران بوجه الشبه ــ أعني: الإفاضة في حالتي الطلب وعدمه، وحالتي الإقبال عليه والإعراض عنه". المصدر نفسه، صص: 555 - 556.

(1) مقصوده قول امرئ القيس [ديوانه، ص: 170]:

حملت ردينيا كأن سنانه   سنا لهب لم يتصل بدخان "

المطول، ص: 559.

(2) هذه العبارة غير موجودة في النسخ التي بين أيدينا من المطول، وإنما المذكور في طبعة أحمد كامل، وفي طبعة دار الكتب العلمية: "والتشبيه باعتبار [أداته إما مؤكد وهو ما حذفت أداته]...[ومنه] أي: ومن المؤكد ما أضيف المشبه به إلى المشبه بعد حذف الأداة نحو: [لابن خفاجة الأندلسي]

والريح تعبث بالغصون وقد جرى   ذهب الأصيل على لجين

أي: على ماء كاللجين، أي: الفضة في البياض والصفاء، والأصيل: هو الوقت بعد العصر إلى المغرب يوصف بالصفرة " المطول، صص: 561 - 562.

(3) قال التفتازاني: "...الفرق بين نحو قولنا: لقيني أسد يرمي، ولقيت في الحمام أسدا، وبين قولنا: زيد أسد أو أسد في مقام الإخبار عن زيد؛ حيث يعد الأول استعارة، والثاني تشبيها. وتحقيق =

أقول: إجراؤه عليه أعم من أن يكون باستعماله فيه، أو بحمله عليه، وإثبات معناه له، فيتناول الاستعارة المتفق عليها. وما اختاره هذا الذاهب أيضا، وقد صرح به فيما بعد حيث قال: لأنه لم يجر عليه لا باستعماله فيه ولا بإثبات معناه له.

=

ذلك أنه إذا أجرى في الكلام لفظة ذات قرينة دالة على تشبيه شيء بمعناه، فهو على وجهين: **أحدهما**: أن لا يكون المشبه مذكورا ولا مقدرا، كقولك: لقيت في الحمام أسدا أي: رجلا شجاعا، ولا خلاف في أن هذا استعارة لا تشبيه. **والثاني**: أن يكون المشبه مذكورا أو مقدرا، وحينئذ فاسم المشبه به إن كان خبرا عن المشبه، أو في حكم الخبر كخبر باب كان وإن، والمفعول الثاني لباب علمت والحال والصفة فالأصح أن يسمى تشبيها لا استعارة... وإذا افترقت الصورتان هذا الافتراق ناسب أن يفرق بينهما في الاصطلاح والعبارة بأن يسمى إحداهما تشبيها، والأخرى استعارة.

هذا خلاصة كلام الشيخ في أسرار البلاغة [ص: 320 - 332] وعليه جميع المحققين، ومن الناس من ذهب إلى أن الثاني أيضا، أعني: نحو: زيد أسد استعارة **لإجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه**، والخلاف لفظي راجع إلى تفسير التشبيه والاستعارة المصطلحين..." المطول، ص: 564.

الباب الثاني: الحقيقة والمجاز

قال: ولهذا قدم تعريف الحقيقة؛ ولأن المجاز إلخ[1].

أقول: الوجه الأول بالنظر إلى مفهومي الحقيقة والمجاز، والثاني بالنظر إلى ذاتيهما.

الحقيقة:

قال: إذ لا معنى له عند التأمل[2].

أقول: هذا صحيح، وأيضا يلزم انتقاض التعريف بالمجاز الذي يخرجه هذا القيد على تقدير تعلقه بالوضع.

قال: كان الواجب أن يقول: اللفظ المستعمل ليتناول المفرد والمركب إلخ[3].

---

(1) قال التفتازاني: "أي: هذا بحث الحقيقة والمجاز، وهو المقصد الثاني من مقاصد علم البيان. والمقصود الأصلي إنما هو بحث المجاز، لكن قد جرت العادة بالبحث عن الحقيقة أيضا لما كان بينهما من شبه تقابل العدم والملكة، حيث اشتملالحقيقة على استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز على استعماله في غير ما وضع له، **ولهذا قدم تعريف الحقيقة، ولأن المجاز** وإن لم يتوقف على أن يكون له حقيقة كما هو المذهب الصحيح، لكن الدال على غيرما وضع له فرع الدال على ما وضع له في الجملة فالتعرض للأصل مناسب " المطول، ص: 567.

(2) المصدر نفسه، ص: 568. قال التفتازاني: "...والحقيقة في الاصطلاح [الكلمة المستعملة فيما] أي: في معنى [وضعت] تلك الكلمة [له في اصطلاح به التخاطب] أي: وضعت له في اصطلاح به يقع التخاطب، فالجار والمجرور متعلق بقوله: وضعت لا بالمستعملة؛ **إذ لا معنى له عند التأمل**، فاحترز بالمستعملة عن الكلمة قبل الاستعمال، فإنها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا، وبقوله: فيما وضعت له عن شيئين: أحدهما: ما استعمل في غير ما وضع له غلطا، كقولك: خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب بين يديك؛ فإن لفظ الفرس هاهنا قد استعمل في غير ما وضع له فليس بحقيقة، كما أنه ليس بمجاز. والثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في اصطلاح التخاطب، ولا في غيره، كالأسد في الرجل الشجاع؛ لأن الاستعارة وإن كانت موضوعة بالتأويل، لكن الوضع عن الإطلاق لا يفهم منه إلا الوضع بالتحقيق دون التأويل، واحترز بقوله: في اصطلاح به التخاطب عن المجاز الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح به التخاطب، كالصلاة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء فإنها تكون مجازا لكون الدعاء غير ما وضعت هي له في اصطلاح الشرع؛ لأنها في اصطلاح الشرع إنما وضعت للأركان والأذكار المخصوصة، مع أنها موضوعة للدعاء في اصطلاح آخر ـــ أعني: اللغة". نفسه، صص: 568—567 .

(3) قال التفتازاني: "فإن قلت: **كان الواجب أن يقول اللفظ المستعمل ليتناول المفرد والمركب.** قلت: لو سلم إطلاق الحقيقة على المجموع المركب، فنقول: لما كان تعريف الحقيقة غير مقصود في هذا الفن لم يتعرض إلا لما هو الأصل ـــ أعني: الحقيقة في المفرد [والوضع] أي: وضع اللفظ [تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه] أي: ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم إليه **[فخرج المجاز] عن**

=

أقول: أو يقسم الحقيقة إلى مفرد ومركب، ثم يعرف كلا منهما على حدة كما فعله في المجاز.

قال: فخرج المجاز عن أن يكون موضوعا إلخ(1).

أقول: يريد أن تعيين اللفظ للدلالة على معناه المجازي لا يكون وضعا، وأما تعيين المشتقات: كاسم الفاعل ونظائره؛ فهو وضع قطعا لدلالتها على معانيها بأنفسها، لكنه وضع نوعي، أي: بضابطة كلية، كأن يقال مثلا: كل صيغة فاعل من كذا فهو لكذا، وليس للمجاز وضع شخصي، ولا نوعي، وإن وجب فيه علاقة معتبرة بحسب نوعها.

قال: بل ما أشار إليه بعض المحققين من النحاة إلخ(2).

أقول: ذكر نجم الأئمة أن معنى قولهم: الحرف ما دل على معنى في غيره، هو: أن الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره، وأطنب في تفصيل هذا المعنى بالأمثلة التي من جملتها: «لام التعريف»، و«هل» . فنقل الشارح هاهنا ما ذكره، والتجأ إليه في دفع السؤال على تعريف الوضع، وفيه بحث؛ لأنه:

إن أريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره أن معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير، فذلك لا يجدي في دفع ذلك السؤال، بل هو بعينه ما قيل من أن دلالته على معناه الإفرادي مشروطة بذكر متعلقه.

وإن أريد به أن معناه قائم بلفظ الغير، فهو ظاهر البطلان؛ لأن الاستفهام قائم بالمتكلم حقيقة، ومتعلق بمعنى الجملة.

أن يكون موضوعا بالنسبة إلى معناه المجازي؛ [لأن دلالته] إنما تكون [بقرينة] " نفسه، ص: 568.

(1) المطول، ص: 568. ينظر الهامش: 3، في الصفحة أعلاه.

(2) المصدر نفسه، ص: 568. قال التفتازاني: "...[فخرج المجاز] عن أن يكون موضوعا بالنسبة إلى معناه المجازي؛ [لأن دلالته] إنما تكون [بقرينة].

فإن قلت: فعلى هذا يخرج الحرف أيضا عن أن يكون موضوعا؛ لأنه إنما يدل على معنى بغيره، لا بنفسه فإن معنى قولهم: الحرف ما دل على معنى في غيره أنه مشروط في دلالته على معناه الإفرادي بذكر متعلقه. قلت: لا نسلم أن معنى الدلالة على معنى في غيره ما ذكرت، **بل ما أشار إليه بعض المحققين من النحاة** من أن الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره، فاللام في قولنا: الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل. وهل في قولنا: هل قام زيد؟ يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد. سلمنا ذلك، **لكن معنى الدلالة بنفسه أن يكون العلم بالتعيين كافيا في الفهم** [دون المشترك] أي: فخرج المجاز لا المشترك، وهو ما وضع لمعنيين أو أكثر وضعا متعددا، وذلك لأنه قد عين للدلالة على كل من المعنيين بنفسه وعدم الدلالة على أحد المعنيين على التعيين لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك". نفسه، صص: 568 - 569.

وكذا إن أريد به قيامه بمعنى لفظ غيره قياما حقيقيا، فباطل أيضا لما ذكرناه؛ ولأنه يلزم أن يكون مثل السواد وغيره من الأعرض حروفا لدلالتها على معان قائمة، بمعاني ألفاظ غيرها.

وإن أريد به تعلقه بمعنى الغير، لزم أن يكون لفظ الاستفهام وما يشبهه من الألفاظ الدالة على معاني متعلقة بمعاني غيرها حروفا.

وكل ذلك فاسد كما ترى، وأما تحقيق معنى الحرف على وجه يضمحل به ذلك السؤال، فسنورده إن شاء الله تعالى في الاستعارة التبعية.

قال: سلمنا ذلك، لكن معنى الدلالة بنفسه أن يكون العلم بالتعيين كافيا في الفهم[1].

أقول: هذا كلام لا يجديه نفعا؛ لأن المعترض يزعم أن العلم بتعيين «من» لمعناه لا يكفي في فهمه منه، بل يحتاج إلى ذكر المتعلق أيضا، ولذلك أبدله في بعض النسخ بقوله: سلمنا ذلك لكن معنى قوله بنفسه: إن دلالته عليه لا تكون بواسطة قرينة مانعة عن إرادة المعنى الأصلي. وأنت تعلم أن هذا معنى لا يفهم من العبارة، فيفسد تعريف الوضع. على أنه إن أراد بالمعنى الأصلي المعنى الموضوع له، فقد لزمه الدور كما اعترف به عن قريب، وإن لم يرد به ذلك فلا بد من بيان معنى الأصالة؛ ليتحصل منه تعريف الوضع ثم ينظر في صحته وفساده.

قال: وقولنا: بمعنى الطهر أو لا بمعنى الحيض قرينة لدفع المزاحمة[2].

أقول: فإن قلت: على تقدير المزاحمة لا دلالة على أحدهما بالتعيين، فيكون لدفعها المستفاد من القرينة مدخل في تلك الدلالة قطعا، فهي بواسطة القرينة لا بنفس اللفظ

---

(1) المطول، ص: 569. ينظر الهامش: 2، في الصفحة أعلاه.

(2) المطول، ص: 569. قال التفتازاني: "وزعم صاحب المفتاح[ص: 468] أن المشترك كالقرء مثلا مدلوله أن لا يتجاوز الطهر والحيض، غير مجموع بينهما. يعني أن مدلوله واحد من المعنيين غير معين، فهذا مفهومه ما دام منتسبا إلى الوضعين؛ لأنه المتبادر إلى الفهم والتبادر إلى الفهم من دلائل الحقيقة. أما إذا خصصته بأحد الوضعين كما إذا قلت: القرء بمعنى الطهر، أو لا بمعنى الحيض فإنه ينتصب دليلا على الطهر بالتعيين، والقرينة لدفع مزاحمة الغير. وتحقيق ذلك أن الواضع عينه للدلالة بنفسه على معنى الطهر، وكذا عينه للدلالة بنفسه على معنى الحيض، **وقولنا: بمعنى الطهر قرينة لدفع المزاحمة**، لا لأن تكون الدلالة بواسطة، **وحصل من هذين الوضعين وضع آخر ضمنا، وهو تعيينه للدلالة على أحد المعنيين عند الإطلاق** غير مجموع بينهما، فكأن الواضع وضعه مرة للدلالة بنفسه على هذا، وأخرى للدلالة بنفسه على ذلك. وقال: إذا أطلق فمفهومه أحدهما غير مجموع بينهما، هذا تحقيق كلام صاحب المفتاح". نفسه، 569 - 570 .

الموضوع.

قلت: المقتضى للدلالة عليه بنفسه كان حاصلا، ومزاحمة الغير كانت مانعة عنها، وحين اندفعت المزاحمة بالقرينة تحققت تلك الدلالة بذلك المقتضى الذي اقتضاها، وليس عدم المانع من تتمة المقتضى.

وأما قرينة المجاز فهي معتبرة في الدلالة على المعنى المجازي، لا يتحقق اقتضاء الدلالة إلا بها، فهي من تتمة المقتضى؛ وبذلك يتضح الفرق بين قرينتي المشترك والمجاز، ويظهر أن المشترك يدل بنفسه على أحد معنييه بعينه، وأن المجاز لا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بالقرينة.

قال: وحصل من هذين الوضعين آخر ضمنا، وهو: تعيينه للدلالة على أحد المعنيين عند الإطلاق إلخ[1].

أقول: إن أراد بأحد المعنيين المفهوم الكلي الصادق على كل واحد منهما، فلا نسلم أن وضع اللفظ لكل واحد منهما بخصوصه يحصل منه وضعه لهذا المفهوم المشترك بينهما، كيف ولو صح ذلك لامتنع كون اللفظ مشتركا بين المعنيين فقط، ولزم عند إطلاقه أن يتردد بين المعاني الثلاثة، أعني: المفهوم الكلي وفرديه، واحتيج في كل واحد منها إلى قرينة معينة. فإن زعم أن عدم قرينة فردية قرينة له، لزم القول بأنه عند إطلاقه يتبادر منه أن المقصود به ذلك المعنى الكلي، وأن اللفظ مستعمل فيه وهو باطل قطعا. بل الواقع التردد بين المعنيين مطلقا عند من لا يقول بعموم المشترك، وإن كانا متنافيين كما في المثال المذكور أعني: «القرء» عند الكل.

وإن أراد بأحد المعنيين: أحدهما معينا في نفسه وعند المتكلم، غير معين عند السامع، على معنى أنه يتردد أن المراد: إما هذا بعينه وإما ذاك بعينه، فليس هناك معنى ثالث يفهم منه باعتبار انتسابه إلى الوضعين، ويكون اللفظ موضوعا له ضمنا، بل هناك تردد بين معنيين وضعيين.

فإن قلت: المشترك إذا أطلق فهم منه جميع المعاني، واحتيج في تعيين إرادة أحدها إلى قرينة. وأما المجاز فلا يفهم منه عند إطلاقه المعنى المجازي، فاحتيج في فهمه وإرادته إلى قرينة. قلت: لا تعلق لهذا الكلام بما ذكره السكاكي؛ لأن كلامه في فهم المعنى المراد؛ ولذلك قال: «غير مجموع بينهما»[2] نعم ما ذكرته تحقيق للفرق بين قرينتي المجاز

(1) نفسه، ص: 569. ينظر الهامش: 2، أعلاه.

(2) مفتاح العلوم، ص: 468.

والمشترك وأين أحدهما من الآخر.

المجاز:

قال: كلفظ الدابة إذا أطلقت على الفرس إلخ(1).

أقول: حاصله:

أن لفظ الدابة يطلق على الفرس تارة على سبيل الحقيقة لغة، ويكون ملاحظة الدبيب هناك لصحة الإطلاق على ذات ما له دبيب، ولا ملاحظة حينئذ لخصوصية ذات الفرس أصلا.

وتارة على سبيل المجاز اللغوي، ويلاحظ فيه خصوصية الذات، ويعتبر الدبيب على أنه علاقة مصححة لإطلاقه على خصوصية هذه الذات، وتكون أيضا مصححة لإطلاقه على خصوصية ذات أخرى يوجد فيها.

وقد يطلق على الفرس باعتبار نقله إليه عرفا، وبهذا الاعتبار لا يصح إطلاقه على كل ما يدب كما في الحقيقة الأصلية، ولا على كل خصوصية لها الدبيب كما في المجاز المتفرع على تلك الحقيقة، بل لا يطلق حقيقة بهذا الاعتبار إلا على خصوصية ذات الفرس؛ لأنه في العرف إنما وضع له، ورعاية معنى الدبيب إنما هي لمجرد المناسبة في وضعه له، لا لصحة الإطلاق، ولا لكونه علاقة مصححة على الاطراد.

---

(1) المطول، ص: 573. قال التفتازاني: "[و] يخرج [الكناية] أيضا بقوله: مع قرينة عدم إرادته؛ لأن الكناية مستعملة في غير ما وضعت له، مع جواز إرادته، فاللفظ المستعمل في غير ما وضع له قد يكون مجازا، وقد يكون كناية، وقد يكون غلطا، وقد يكون مرتجلا. والمنقول منه: ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الأول حتى يهجر الأول، فهو في اللغة حقيقة في المعنى الأول، مجاز في الثاني. وفي الاصطلاح المنقول فيه بالعكس، كلفظ الصلاة المنقول من الدعاء إلى الأركان المخصوصة المشتملة على الدعاء، فإنه في اللغة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة وفي الشرع بالعكس ومنه ما غلب في بعض أفراد الموضوع له الأول **كلفظ الدابة إذا أطلقت على الفرس** باعتبار مجرد أنه يدب على الأرض يكون حقيقة، وباعتبار خصوصية الفرسية والدبيب جميعا يكون مجازا. هذا من حيث اللغة، أما من حيث العرف فهي موضوعة له ابتداء، ورعاية معنى الدبيب إنما هي لمجرد المناسبة في التسمية، بخلاف الحقيقة فإن رعاية المعنى فيها لصحة الإطلاق حتى يصح إطلاق الدابة على كل ما يوجد فيه الدبيب، بخلاف المجاز فإن اعتبار المعنى الحقيقي فيه إنما هو لصحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى، حتى يصح إطلاق لفظ الأسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة، ولا يصح إطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد في الدبيب، ولا يصح إطلاق الصلاة في الشرع على كل دعاء " المصدر نفسه، صص: 573 - 574.

قال: وأما المجاز فلأن الاصطلاح الذي به وقع التخاطب[1].

أقول: وأيضا استعمال اللفظ في المعنى المجازي إن كان لمناسبته لما وضع له لغة فهو مجاز لغوي. وهكذا نقول في سائر الأقسام: وبالجملة كل مجاز متفرع على معنى حقيقي، لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة، فيكون المجاز تابعا للحقيقة في الانقسام إلى هذه الأقسام الأربعة.

المجاز المرسل:

قال: وأيضا بها تظهر النعمة فهي بمنزلة العلة الصورية لها إلخ[2].

أقول: أي فالجارحة بمنزلة العلة الصورية للنعمة، فإن المركب إنما يظهر بالصورة لأنها الجزء الأخير منه، ولا يبعد أن يجعل اليد بمنزلة المادة، والنعمة بمنزلة الصورة الظاهرة فيها.

قال: وكاليد في القدرة؛ لأن أكثر ما يظهر سلطان القدرة في اليد إلخ[3].

أقول: فتكون اليد بمنزلة علة صورية للقدرة على قياس ما ذكره في النعمة، والأظهر أن يجعل اليد بمنزلة مادة قابلة، والقدرة بمنزلة صورة لها حالة فيها.

قال: والرواية في المزادة، أي: في المزود الذي يجعل فيه الزاد، أي: الطعام المتخذ

---

(1) قال التفتازاني: "[وكل منهما] أي: من الحقيقة والمجاز [لغوي وشرعي وعرفي خاص] وهو ما يتعين نتقله عن المعنى اللغوي، كالنحوي والصرفي والكلامي وغير ذلك [أو] عرفي [عام] لا يتعين ناقله. أما الحقيقة فلأن واضعها إن كان واضع اللغة فهي لغوية، وإن كان الشارع فشرعية، وإلا فعرفية عامة أو خاصة. وبالجملة تنسب إلى الواضع. وأما المجاز **فلأن الاصطلاح الذي به وقع التخاطب** وكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له في ذلك الاصطلاح إن كان هو اصطلاح اللغة، فالمجاز لغوي، وإن كان اصطلاح الشرع فشرعي، وإلا فعرفي عام أو خاص [كأسد للسبع، والرجل الشجاع] يعني أن لفظ أسد إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية، وفي الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا". المطول، ص: 574.

(2) قال التفتازاني: "[والمرسل] وهو ما كان العلاقة غير المشابهة [كاليد في النعمة] وهي موضوعة للجارحة المخصوصة، لكن من شأن النعمة أن تصدر منها وتصل إلى المقصود بها، فالجارحة المخصوصة بمنزلة العلة الفاعلية لها، **وأيضا بها تظهر النعمة؛ فهي بمنزلة العلة الصورية لها**، ومع هذا فلابد من إشارة إلى المنعم، مثل: كثرت أيادي فلان عندي، وجلت يداه لدي، ونحو ذلك بخلاف اتسعت اليد في البلد.

[والقدرة] أي: **وكاليد في القدرة؛ لأن أكثر ما يظهر سلطان القدرة في اليد**، وبها تكون الأفعال الدالة على القدرة من البطش، والضرب، والقطع، والأخذ، وغير ذلك". المصدر نفسه، ص: 575.

(3) نفسه، ص: 575. ينظر الهامش: 2، أعلاه.

للسفر[1].

أقول: قال في **الصحاح**: المزادة الراوية، قال **أبو عبيدة**: لا يكون المزادة إلا من جلدين يفأم بجلد ثالث بينهما ليتسع، وكذلك السطيحة. وجمع المزادة: المزاد والمزائد. وأما المزود فهو ما يجعل فيه الزاد، أي: الطعام المتخذ للسفر، والجمع: المزاود. وقال أيضا: الراوية: البعير، أو البغل، أو الحمار الذي يستقى عليه، والعامة تسمي المزادة راوية، وهو جائز على الاستعارة، والأصل ما ذكرناه.

فظهر أن تفسير المزادة بالمزود غير صحيح؛ لأن المزادة: ظرف الماء الذي يستقى به على الدابة، والمزود: ظرف الطعام المذكور، وليس حامله يسمى رواية، فلا يطلق الرواية على المزود مجازا، إنما يسمى بالراوية حامل المزادة ويطلق عليها مجازا.

تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه:

قال: نحو: ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ ﴾ [2] أي: عصيرا يؤول إلى الخمر[3].

أقول: الظاهر أن يقال: أعصر عنبا كما ذكر في بعض **كتب أصول الفقه**، وجعل من تسمية الشيء باسم غايته، وعلى ما في **الكتاب** فالمعنى: استخرج بالعصر خمرا، أي: عصيرا يؤول إليها.

قال: فالأسد مثلا: إنما يستعار للشجاع، لا لزيد، أو عمرو على الخصوص[4].

---

(1) المطول، ص: 575. وتمام كلامه: "والرواية في الأصل اسم للبعير الذي يحمل المزادة، والعلاقة كون البعير حاملا لها لما ذكر للمرسل عدة أمثلة أراد أن يشير إلى عدة أنواع العلاقة على وجه كلي؛ ليقاس عليها؛ وذلك لأن العلاقة يجب أن تكون مما اعتبرت العرب نوعها، ولا يشترط الفعل عنهم في كل جزئي من الجزئيات؛ لأن أئمة الأدب كانوا يتوقفون في الإطلاق المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة، ولم يتوقفوا على أن يسمع آحادها وجزئياتها، مثلا يجب أن يثبت أن العرف يطلقون اسم السبب على المسبب، ولا يجب أن يسمع إطلاق الغيث على النبات، وهذا معنى قولهم: المجاز موضوع بالوضع النوعي، لا بالوضع الشخصي". المصدر نفسه، صص: 575 - 576.

(2) يوسف 12 / 36.

(3) قال التفتازاني: "...[أو] تسمية الشيء باسم [ما يؤول] ذلك الشيء [إليه] في الزمان المستقبل [نحو ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ ﴾ أي: عصيرا يؤول إلى الخمر". المطول، ص: 577.

(4) قال التفتازاني: "فإن قلت: قد ذكر في مقدمة هذا الفن أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، وبعض أنواع العلاقة، بل أكثرها لا يفيد اللزوم فكيف ذلك؟ قلت: يعتبر في جميعها اللزوم بوجه ما، أما في الاستعارة فظاهر؛ لأن وجه الشبه إنما هو أخص أوصاف المشبه به، فينتقل الذهن من المشبه به إليه لا محالة، **فالأسد مثلا إنما يستعار للشجاع، لا لزيد أو عمرو على الخصوص**، ولا شك في انتقال الذهن من الأسد إلى الشجاعة، وأما في غيرها فيظهر بإيراد =

أقول: لا يعني به: أن لفظ الأسد يستعار لمفهوم الشجاع مطلقا أعم من أن يصدق على ذات الحيوان المفترس أو غيره، كما يدل عليه قوله: أولا إنما يستعار للشجاع وثانيا، ولا شك في انتقال الذهن من الأسد إلى الشجاعة، وإلا فلا مشاركة بين المعنى الحقيقي والمجازي في صفة، بل يكون المعنى المجازي حينئذ عارضا للمعنى الحقيقي وغيره، ولا تشبيه هناك أصلا فلا يكون استعارة بل مجازا مرسلا. وإنما يعني أن لفظ الأسد يستعار للرجل الشجاع مثلا، ويكون الانتقال من معنى الأسد الحقيقي إلى مفهوم الشجاع، ومنه إلى معنى الرجل الشجاع؛ فالأول انتقال من المعروض إلى العارض المشهور اتصافه به وهو ظاهر كلي غالبا، والثاني انتقال من مفهوم العارض إلى بعض معروضاته من حيث هو معروض له، وليس كالانتقال الأول في الظهور والكلية، بل يحتاج إلى معونة المقام والقرينة.

قال: وإذا كان ذلك الغير مما يتصف بالمعنى الحقيقي إلخ[1].

أقول: لا شك أن هذا الانتقال يحتاج أيضا إلى معونة المقامات والقرائن، كالاستعارة وسائر الأقسام، فالجواب الحقيقي ما أشار إليه بقوله: (وبالجملة إذا كان بين الشيئين علاقة)[2] ويريد به أن اللفظ إذا أطلق على غير ما وضع له، فلا بد أن يكون بحيث ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي إليه ولو بمعونة المقام والقرينة، وهذا هو المراد من اللزوم هاهنا. وأما التفصيل المذكور فلا يستفاد منه إلا تفاصيل العلاقات المؤدية إلى اللزوم المعتبر في المجاز.

قال: ولهذا يشترط في إطلاق الجزء على الكل استلزام الجزء للكل، كالرقبة والرأس فإن الإنسان لا يوجد بدونهما[3].

=

كلام ذكره بعض المتأخرين، وهو أن اللفظ إذا أطلق على غير ما وضع له فإما أن يكون ذلك الغير مما يتصف بالفعل بالمعنى الموضوع له في زمان سابق أو لاحق، فهو مجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤول إليه، أو بالقوة كالمسكر للخمر التي أريقت، **وإذا كان ذلك الغير مما يتصف بالمعنى الحقيقي** بالجملة فالذهن ينتقل من المعنى الحقيقي إليه في الجملة، وإن لم يتصف به لا بالقوة ولا بالفعل..." المصدر نفسه، ص: 577.

(1) المطول، ص: 577، ينظر الهامش: 4، في الصفحة أعلاه.

(2) المصدر نفسه، ص: 578.

(3) قال التفتازاني: "... واللزوم إما ذهني محض كإطلاق البصير على الأعمى، أو منضم إلى لزوم خارجي بحسب العادة، أو بحسب الواقع، وحينئذ إما أن يكون أحدهما جزءا للآخر كالقرآن للبعض، والرقبة للعبد، أو خارجا عنه، واللزوم بينهما قد يكون بحصول أحدهما في الآخر كالحال والمحل أو سببية أحدهما للآخر، أو مجاورتهما، أو يكون أحدهما شرطا للآخر، فجميع ذلك

=

أقول: أورد عليه أن عدم وجود الإنسان بدونهما يدل على استلزام الإنسان لهما لا على استلزامها للإنسان، والثاني هو المطلوب. وأجيب: بأنا لم نرد هاهنا بالمستلزم واللازم مصطلح أرباب الجدل بل مصطلح أرباب البيان، أعني: المستتبع والتابع حيث قالوا: مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، وأرادوا باللازم: التابع والرديف كطول النجاد مثلا فإنه من توابع طول القامة وروادفه، وكل واحد من الرقبة والرأس أصل يفتقر إليه الإنسان يتبعه في الوجود، فلذلك لم يوجد بدونهما.

=

مشتمل على اللزوم، ولهذا يشترط في إطلاق الجزء على الكل استلزام الجزء للكل كالرقبة والرأس مثلا فإن الإنسان لا يوجد بدونهما. بخلاف اليد، فإنه لا يجوز إطلاقها على الإنسان، وأما إطلاق العين على الربيئة فليس من حيث إنه إنسان، بل من حيث إنه رقيب. وهذا المعنى مما لا يتحقق بدون العين فافهم. وبالجملة إذا كان بين الشيئين علاقة فلا محالة يكون انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر في الجملة، وهذا معنى اللزوم في هذا المقام " نفسه، ص: 578.

الباب الثالث: الاستعارة

الاستعارة التحقيقية:

قال: إن الظاهر من اللباس[1] عند أصحابنا الحمل على التخييل إلخ[2].

أقول: قيل عليه: إن الحمل على التخييل ركيك جدا لا يناسب بلاغة القرآن؛ فإن «الجوع» إذا شبه بـ«شخص» ضار مجد فيما هو بصدده، فلا بد أن يثبت له من لوازمه ما له مدخل في الإضرار. وأقرب منه أن يحمل على التشبيه من قبيل «لجين الماء»، ويكون وجه الشبه الإحاطة والشمول والملابسة التامة، والأولى أن يجعل استعارة تحقيقية[3] على أحد الوجهين[4].

ثم الحمل على «الضر» و«الألم» الحاصل من «الجوع» أكثر مناسبة للإذاقة، فإنهما تستعمل في المضار والآلام، فيقال: «أذاقه الضر والبؤس».

قال: وفيه نظر؛ لأنا لا نسلم أن «أسدا» إلى قوله: كما في: «رأيت أسدا يرمي»

---

(1) في قوله تعالى: ﴿ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ ﴾ [النحل: 112].

(2) المطول، ص: 579. قال التفتازاني: "وذكر صاحب المفتاح[صص: 486 - 487] في قوله تعالى: ﴿ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ ﴾ أن الظاهر من اللباس عند أصحابنا الحمل على التخييل، وإن كان يحتمل عندي أن يحمل على التحقيق، وهو أن يستعار لما يلبسه الإنسان عند جوعه من انتقاع اللون وتغيره ورثاثة هيئته".

(3) هو رأي الزمخشري، قال في الكشاف: "فإن قلت: الإذاقة واللباس استعارتان، فما وجه صحتهما؟ والإذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحة إيقاعها عليه، قلت: أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد وما يمس الناس منها، فيقولون: ذاق فلان البؤس والضر، وأذاقه العذاب: شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المر والبشع. وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس: ما غشى الإنسان والتبس به من بعض الحوادث. وأما إيقاع الإذاقة على لباس الجوع والخوف، فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منها ويلابس، فكأنه قيل: فأذاقه ما غشيهم من الجوع والخوف، ولهم أن ينظروا فيه إلى المستعار له، كما نظر إليه هاهنا " 2 / 638 – 639.

وخرج التفتازاني هذا الكلام على الاستعارة التحقيقية؛ قال: "...كلام صاحب الكشاف مشعر بأنه استعارة تحقيقية، يحتمل أن تكون عقلية، وأن تكون حسية؛ لأنه قال: شبه ما غشي الإنسان والتبس به من بعض الحوادث باللباس لاشتماله على اللابس والحادث الذي غشيه، ويحتمل أن يريد به الضرر الحاصل من الجوع، فتكون عقلية، وأن يريد به انتقاع اللون و رثاثة الهيئة فتكون حسية..." المطول، ص: 579.

(4) بمعنى: أن تكون إما حسية، أو عقلية.

بقرينة حمله على «زيد»[1].

أقول: إذا قيل: «رأيت أسدا يرمي» فلا شك أن «أسدا» ليس مستعملا في معناه الحقيقي، بل هو مستعمل بمعنى: «رجل شجاع كالأسد»، ولم يقصد به هذا المفهوم بل الذات، وتلك الذات وإن كانت متعينة في نفسها، لكن المتكلم لم يرد بمجرد هذه العبارة الدلالة عليها من حيث إنها متعينة ممتازة عما عداها، بل أراد الدلالة عليها من حيث الإجمال والإبهام.

ولا شك أيضًا أنه قصد تشبيه تلك الذات المتعينة المرادة، بلفظ «الأسد» إجمالا، لكنه جعل ذلك أمرا مسلما، وساق الكلام لإثبات الرؤية متعلقة بها. وإذا قيل: «زيد أسد»، فإن كان لفظ «أسد» مستعملا في معنى «رجل شجاع كالأسد»، وكان «رجل شجاع» هو المشبه «بالأسد» وقد استعمل فيه لفظ المشبه به كما ذكره الشارح.

فأما أن يراد بـــ«رجل شجاع» مفهومه، كما هو الظاهر من استدلاله بتعلق الجار به، ومن وقوعه محمولا؛ فلا معنى لتشبيهه بـــ«الأسد» كما لا يخفى على أحد. وأما أن يراد به ذات ما مبهمة مشبهة بـــ «الأسد»، فيكون الكلام مسوقا لإثبات أن «زيدا» هو تلك الذات المشبهة بـــ«الأسد»، وإن كان مستعملا في معناه الحقيقي كان سياق الكلام لإثبات شبه «زيد بالأسد».

وإن أردت أن يتضح لك الفرق بين هذين المعنيين، فتأمل في قولك بالفارسية: «مردي همچو شيرست زيد»، وقولك: «شيرست زيد»، فإن التشبيه في الأول: راجع إلى ذات ما، وفي الثاني: إلى «زيد» . وإنما أخرنا «زيدا» في المثال الأول؛ لأنه لو قدم احتمل الكلام رجوع التشبيه إلى «زيد»، بناء على أن الخبر قصد به المفهوم، ولا معنى لرجوعه

---

(1) المطول، ص: 580. قال التفتازاني: "...قال المصنف: والاستعارة ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له [الإيضاح، ص: 407]. والمراد بمعناه: ما عنى باللفظ واستعمل اللفظ فيه فعلى هذا ألا يتناول قولنا: ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له اللفظ استعمل فيما وضع له، وإن تضمن تشبيه شيء، نحو: زيد أسد، ورأيت زيدا أسدا، ورأيت به أسدا؛ لأنه إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له؛ لاستحالة تشبيه الشيء بنفسه على أن ما في قولنا: ما تضمن عبارة عن المجاز، أي: المجاز تضمن بقرينة تقسيم المجاز إلى الاستعارة وغيرها، والأسد في الأمثلة المذكورة ليس بمجاز؛ لكونه مستعملا فيما وضع له، **وفيه نظر؛ لأنا لا نسلم أن أسدا في نحو: زيد أسد مستعمل فيما وضع له، بل هو مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا أو استعارة، كما في: رأيت أسدا يرمي، بقرينة حمله على زيد. ولا دليل لهم على أن أداة التشبيه محذوفة وأن التقدير زيد كأسد".**

المصدر نفسه، صص: 580 - 581.

إليه. وأما في المثال الثاني فتأخيره: للموافقة، ودفع توهم إسناد الفرق إلى التقديم والتأخير.

ولا شك أن قولنا: «زيد أسد» و«أسد زيد»، بمنزلة قولنا: «زيد شيرست» و«شيرست زيد»، وليس بمنزلة قولنا: «مردي همجو شيرست زيد»؛ فيكون سياق الكلام لتشبيه «زيد»، فيكون «أسد» مستعملا في معناه الحقيقي كما ذكره القوم.

فإذا قلت: «زيد الأسد»، حسن تقدير أداة التشبيه؛ لأن الظاهر دعوى التشبيه لا الاتحاد، ولا الحمل. وأما إذا قلت: «زيد أسد»، لم يحسن تقديرها؛ لأن الظاهر دعوى حمل «الأسد» عليه، وأنه فرد من أفراده مندرج تحته مبالغة، فلو قدرت فاتت المبالغة؛ فهاهنا ثلاث مراتب:

الأولى: ادعاء المشابهة بأداة التشبيه لفظا أو تقديرا، نحو: «زيد كالأسد»، و«زيد الأسد».

الثانية: ادعاء اندراجه تحت «الأسد»، وكونه فردا من أفراده، كقولك: «زيد أسد».

الثالثة: جعل اندراجه تحته أمرا مسلما، كقولك: «رأيت أسدا يرمي».

فالأولى تشبيه اتفاقا. والثالثة استعارة اتفاقا. وأما الثانية فقد ترقت عن مرتبة صريح التشبيه حيث سيق الكلام ظاهرا لكونه فردا منه، لا لإثبات شبه به، ولم تبلغ درجة الاستعارة حيث لم يجعل اندراجه فيه أمرا مسلما معروفا:

فمن سماها تشبيها بليغا فقد نبه على انحطاطها عن مرتبة الاستعارة وترقيها عن صريح التشبيه، ولا بعد في إطلاق التشبيه عليها، فإن المقصود بحسب الظاهر وإن كان جعله فردا منه، لكن القصد حقيقة إلى إثبات الشبه بطريق المبالغة. ويجوز تقدير الأداة نظرا إلى المآل وإن لم يحسن نظرا إلى الظاهر، ولا ينتقض ذلك بالاستعارة؛ لأن اللفظ هناك قد استعير لمعنى آخر وأطلق عليه، فتسميتها بهذا الاسم أولى لمزيد اختصاص ومناسبة بينهما.

ومن سماها استعارة فكأنه أراد التنبيه على ارتفاعها عن حضيض التشبيه، ولا بد له أن يفسر الاستعارة بما يتناولها أيضا. وأما إدراجها في الاستعارة المتعارفة كما ظنه الشارح فقد عرفت بطلانه. وتحقيقه ذلك بقوله: فقولنا: «زيد أسد» أصله: «زيد رجل شجاع كالأسد» إلــخ ، يرد عليه أنه يقتضي أن يكون قولنا: «زيد الأسد» استعارة متعارفة أيضا مع ظهور تقدير أداة التشبيه.

قال: ويدل على ما ذكرنا إلخ[1].

أقول: هذا الاستدلال يشعر بأن «أسدا» في «أسد على»، مستعمل في مفهوم مجترئ وصائل، فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة، بل يكون من إطلاق اسم الملزوم على اللازم كما مر. ثم إن استعمال «الأسد» في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به، إذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له، ومفهوم منه في الجملة من «الجرأة»، و«الصولة» . وإذا جعل «الأسد» استعارة عن «رجل شجاع» لم يرد به كما مر أنه مستعار لمفهوم «رجل شجاع»، حتى يظهر تعلق الجار به، بل أريد استعارته لذات صدق عليه ذلك المفهوم، فتكون «الجرأة» و«الصولة» خارجة عما استعمل لفظ «الأسد» فيه.

وكيف لا وجهة التشبيه في هذه الاستعارة خارجة عن الطرفين كما لا يخفى، فيحتاج على هذا التقدير أيضا في تعلق الجار به، إلى ملاحظة معنى «الجرأة» تبعا، فليس في تعلق الجار به دلالة على كونه استعارة. بل لو جعل دليلا على كونه حقيقة لكان أولى؛ لأن فهم المعنى الذي يتعلق به الجار على تقدير كونه حقيقة أظهر. وإنما وقع له ما وقع بناء على ما توهمه، أنه إذا كان استعارة كان معنى «الجرأة» داخلا في مفهومه؛ وهو سهو. ويؤيد ما ذكرنا أن«أسدا» في: «زيد أسد» وفي: «زيد أسد في الشجاعة»، مستعمل في معنى واحد، وقد اختار أن الثاني تشبيه، حيث قال: والظاهر أن مثل هذا من باب التشبيه فالأول كذلك أيضا.

الفرق بين التشبيه والاستعارة:

قال: ويمكن التقصي عن هذا الإشكال بأن الاستعارة يجب أن تكون مستعملة في غير ما وضع له، وعلامته أن يصح وقوع اسم المشبه موقعها ولا يفوت إلا المبالغة في

(1) المطول، ص: 581. قال التفتازاني: "... ولا دليل لهم على أن أداة التشبيه محذوفة وأن التقدير زيد كأسد. فإن قلت: زيد أسد، أوقعت أسدا على زيد، ومعلوم أن الإنسان لا يكون أسدا فوجب المصير إلى التشبيه بحذف أداته قصدا إلى المبالغة. قلت: لا نسلم وجوب المصير إلى ذلك، وإنما يجب إذا كان أسد مستعملا في معناه الحقيقي، وأما إذا كان مجازا عن الرجل الشجاع فصحة حمله على زيد ظاهرة، وتحقيق ذلك أنا إذا قلنا: في نحو: رأيت أسدا يرمي، أن أسدا استعارة فلا نعني أنه استعارة عن زيد، إذ لا ملازمة بينهما، ولا دلالة عليه وإنما نعني أنه استعارة عن شخص موصوف بالشجاعة، فقولنا: زيد أسد أصله: زيد رجل شجاع كالأسد، فحذفنا المشبه واستعملنا المشبه به في معناه فيكون استعارة، **ويدل على ما ذكرنا** أن المشبه به في مثل هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور. . ." المصدر نفسه، صص: 580 - 581.

التشبيه[1].

أقول: هذا كلام جيد؛ فإن المدار في الفرق بين الاستعارة والتشبيه إذا تردد بينهما، أن اسم المشبه به إن كان مستعملا في معنى: المشبه كان استعارة، وإن كان مستعملا في معناه الحقيقي كان تشبيها. وعلامة كونه مستعملا في معنى المشبه، أي: ومن لوازم استعماله فيه أن يصح وقوع اسم المشبه موقعه؛ فإذا انتفت هذه العلامة كما في الآيتين[2]

---

(1) المطول، ص: 583. قال التفتازاني:". . . وأما إذا ترك المشبه بالكلية لكن أتى بوجه الشبه نحو: رأيت أسدا في الشجاعة، ونحو قوله:

ولاحت من بروج البدر بعدا   بدور مها تبرجها اكتنان

ففيه إشكال؛ لأن ترك المشبه لفظا أو تقديرا وإجراء اسم المشبه به عليه يقتضي أن يكون هذا استعارة، وذكر وجه الشبه يقتضي أن يكون تشبيها، أي: رأيت رجلا كالأسد في الشجاعة، ولاحت من قصور مثل بروج البدر في البعد، فبينهما تدافع ... والظاهر أن مثل هذا من باب التشبيه؛ لأن المراد بكون المشبه مقدرا أعم من أن يكون محذوفا جزء كلام كما في قوله تعالى: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ ﴾ [البقرة: 18] أو يكون في الكلام ما يقتضي تقريره كما في قولنا: رأيت أسدا في الشجاعة بدليل أنهم جعلوا الخيط الأسود في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [البقرة: 187] تشبيها؛ لأن بيان الخيط الأبيض بالفجر قرينة على أن الخيط الأسود مبين سواد آخر الليل.

وأبعد من ذلك ما يشعر به كلام صاحب الكشاف، من أن قوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ ﴾ [الزمر: 29] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ﴾ [فاطر: 12] من باب التشبيه المطوي فيه ذكر المشبه، كما في الاستعارة وهو مشكل؛ لأن المشبه فيه ليس بمذكور ولا مقدر، **ويمكن التقصي عن هذا الإشكال بأن الاستعارة يجب أن تكون مستعملة في غير ما وضع له، وعلامته أن يصح وقوع اسم المشبه موقعه، ولا يفوت إلا المبالغة في التشبيه،** فيصح في نحو: رأيت أسدا أن يقال: رأيت رجلا شجاعا. وهذا ليس كذلك على ما يظهر بالتأمل. وكذا لا يصح أن يراد بالبحرين الموصوفين المؤمن والكافر؛ لأن قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ﴾ [فاطر: 12] ينبئ عن أنه تعالى قصد التشبيه لا الاستعارة، وأراد تفضيل البحر الأجاج على الكافر بأنه قد يشارك العذب في منافع، والكافر خلو عن المنفعة، فهو في طريقة قوله تعالى: ﴿ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ ﴾ [البقرة: 74] ولخفاء ذلك ذهب كثير من الناس إلى أن الآيتين من قبيل الاستعارة وأن صاحب الكشاف أوردهما مثالين للاستعارة، ولا يخفى ضعفه على من تأمل لفظ الكشاف". المصدر نفسه، صص: 582 - 583.

(2) مقصوده: قوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ ﴾ [الزمر: 29]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ﴾ [فاطر: 12].

بشهادة الفطرة السليمة بعد التأمل فيهما، انتفى كونه استعارة، وكان تشبيها سواء كان المشبه مذكورا بالفعل، أو مقدرا في نظم الكلام، أو لا يكون مذكورا ولا مقدرا. نعم يجب كون المشبه مرادا في معنى الكلام وإن لم يمكن تقديره في نظمه على وجه لا يختل نظامه، وسيرد عليك فيما تستقبله مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى.

الاستعارة التبعية:

قال: وإنما كانت تبعية؛ لأن الاستعارة تعتمد التشبيه، والتشبيه يقتضي كون المشبه موصوفا بوجه الشبه، أو بكونه مشاركا للمشبه به إلخ[1].

أقول: التشبيه يقتضي ملاحظة اتصاف المشبه بوجه الشبه، واتصافه بمشاركته المشبه به في وجه الشبه؛ ويلزم من ذلك ضمنا ملاحظة اتصاف المشبه به بوجه الشبه، واتصافه بمشاركته المشبه في وجه الشبه. فالاستعارة تقتضي كون المشبه به ملحوظا من حيث كونه موصوفا ومحكوما عليه ضمنا، وكل ما هو كذلك فلا بد أن يكون معنى مستقلا بالمفهومية، صالحا لأن يكون موصوفا ومحكوما عليه. ومعاني الحروف والأفعال بمعزل عن الاستقلال، وصلاحية كونها موصوفة ومحكوما عليها، فلا يتصور جريان الاستعارة فيها أصالة.

وتحقيق الكلام على ما ينبغي يستدعي بسطا للكلام في تحقيق معنى الحرف والفعل؛ فنقول: والله المستعان، اعلم أن نسبة البصيرة إلى مدركاتها كنسبة البصر إلى مبصراته، وأنت إذا نظرت في المرآة وشاهدت صورة فيها، فلك هناك حالتان:

إحداهما: أن تكون متوجها إلى تلك الصورة مشاهدا إياها قصدا، جاعلا المرآة حينئذ آلة في مشاهدتها، ولا شك أن المرآة مبصرة في هذه الحالة، لكنها ليست بحيث تقدر بإبصارها على هذا الوجه أن تحكم عليها وتلتفت إلى أحوالها؛ **والثانية**: أن تتوجه إلى المرآة نفسها وتلاحظها قصدا، فتكون صالحة لأن تحكم عليها، وتكون الصورة حينئذ مشاهدة تبعا غير ملتفت إليها.

---

(1) قال التفتازاني: "[وإلا فتبعية] أي: وإن لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس، فاستعارة تبعية [كالفعل وما يشتق منه] من اسم الفاعل والمفعول، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، واسم الزمان والمكان والآلة. [والحرف] وإنما كانت تبعية؛ **لأن الاستعارة تعتمد على التشبيه، والتشبيه يقتضي كون المشبه موصوفا بوجه الشبه، أو كونه مشاركا للمشبه به في وجه الشبه**، وإنما يصلح للموصوفية الحقائق، أي: الأمور المتقررة الثابتة كقولك: جسم أبيض، وبياض صاف، دوام معاني الأفعال والصفات المشتقة منها، أو عروضه لها ودون الحرف، وهو ظاهر، وأن الموصوف في نحو: شجاع باسل، وجواد فياض، وعالم نحرير، فمحذوف أي: رجل شجاع باسل، كذا ذكره القوم". المطول، ص: 597.

فظهر أن في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات، وأخرى آلة لإبصار الغير؛ فقس على ذلك المعاني المدركة بالبصيرة، أعني: القوى الباطنة، واستوضح ذلك من قولك: «قام زيد»، وقولك: نسبة «القيام» إلى «زيد»؛ إذ لا شك أنك تدرك فيهما نسبة «القيام» إلى «زيد»، إلا أنها:

في **الأول**: مدركة من حيث إنها حالة بين «زيد» و«القيام»، وآلة لتعرف حالهما فكأنها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا أحدهما بالآخر؛ ولذلك لا يمكنك أن تحكم عليها أو بها ما دامت مدركة على هذا الوجه.

وفي **الثاني**: مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها، بحيث يمكنك أن تحكم عليها أو بها.

فهي على الوجه **الأول** معنى غير مستقل بالمفهومية، وعلى **الثاني** معنى مستقل بها.

وكما يحتاج إلى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات، المستقلة بالمفهومية، يحتاج إلى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير، التي لا تستقل بالمفهومية.

إذا تمهد هذا فاعلم أن «الابتداء» مثلا، معنى هو حالة لغيره ومتعلق به، فإذا لاحظه العقل قصدا وبالذات، كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته؛ صالحا لأن تحكم عليه وبه، ويلزمه إدراك متعلقه إجمالا وتبعا، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ «الابتداء» . ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيده بمتعلق مخصوص، فتقول مثلا: «ابتداء سيري البصرة»، ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال وصلاحية الحكم عليه وبه. وإذا لاحظه العقل من حيث هو حالة بين «السير» و«البصرة»، وجعله آلة لتعرف حالهما، كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح لأن يكون محكوما عليه ولا محكوما به، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظة: «من»؛ وهذا معنى ما قيل إن الحروف وضعت باعتبار معنى عام، وهو نوع من النسبة كـــ«الابتداء» مثلا لكل «ابتداء» معين بخصوصه.

والنسبة لا تتعين إلا بالمنسوب إليه، فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع الذي هو مدلول الحرف، لا في العقل ولا في الخارج، وإنما يتحصل بتعلقه وهو أيضا محصول ما ذكره الشيخ ابن الحاجب في **شرح المفصل** حيث قال: «الضميـــر فيما دل على معنى في نفسه يرجع إلى معنى، أي: ما دل على معنى باعتباره في نفسه، وبالنظر إليه في نفسه، لا باعتبار أمر خارج عنه، كقولك: الدار في نفسها حكمها كذا، أي لا باعتبار أمر خارج [عنها] [1]؛ وكذلك[2] قيل في الحرف: ما دل على معنى في

(1) لفظة، غير موجودة في الإيضاح في شرح المفصل.

(2) في الحاشية: ولذلك.

غيره، [أي: حاصل في غيره] [1]، أي: باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه»[2] انتهى كلامه.

فقد اتضح لك أن ذكر متعلق الحرف، إنما وجب ليتحصل معناه في الذهن؛ إذ لا يمكن إدراكه إلا بإدراك متعلقه؛ إذ هو آلة لملاحظته. فعدم استقلال الحرف بالمفهومية إنما هو لقصور ونقصان في معناه، لا لما قيل: من أن الواضع اشترط في دلالته عن معناه الإفرادي، ذكر متعلقه إذ لا طائل تحته؛ لأن هذا القائل إن اعترف بأن معاني الحروف، هي: النسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه، فلا معنى لاشتراط الوضع حينئذ؛ لأن ذكر المتعلق أمر ضروري؛ إذ لا يعقل معنى الحرف إلا به.

وإن زعم أن معنى: لفظة «من» هو معنى «الابتداء» بعينه، إلا أن الواضع اشترط في دلالتها على معناه ذكر متعلقه، ولم يشترط ذلك في دلالة لفظة الابتداء عليه، فصارت لفظة «من» ناقصة الدلالة على معناها، غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها؛ فزعمه هذا باطل:

أما أولا: فلأن هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة أصلا، بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي.

وأما ثانيا: فلأن الدليل على هذا الاشتراط ليس نصا من الواضع عليه كما توهم؛ لأن دعوى ورود نص منه في ذلك خروج عن الإنصاف، بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال؛ وذلك مشترك بين الحروف، والأسماء اللازمة، الإضافة. والجواب عن ذلك: بأن ذكر المتعلق في الحروف لتتميم الدلالة، وفي تلك الأسماء لتحصيل الغاية على ما قيل تحكم بحت.

وأما ثالثا: فلأنه يلزم حينئذ أن يكون معنى لفظة: «من» معنى مستقلا في نفسه، صالحا لأن يحكم عليه وبه، إلا أنه لا يفهم منها وحدها، فإذا ضم إليها ما يتم بـه دلالتها وجب أن يصح الحكم عليه وبه، وذلك مما لا يقول به من له أدنى معرفة باللغة وأحوالها؛ ولذلك قال السكاكي: لو كان ابتداء الغاية، وانتهاء الغاية، والغرض معاني: «من» و«إلى» و«كي»، مع أن «الابتداء، والانتهاء، والغرض أسماء؛ لكانت هي أيضا أسماء؛ لأن الكلمة إذا سميت اسما، سميت لمعنى الاسمية لها، وإنما هي متعلقات معانيها، أي: إذا أفادت هذه الحروف معاني، رجعت إلى هذه بنوع استلزام»[3].

---

(1) عبارة غير موجودة في الإيضاح في شرح المفصل.

(2) الإيضاح في شرح المفصل، 1 / 66.

(3) مفتاح العلوم، ص: 489.

وإذ قد تحقق عندك معنى الحرف بما لا مزيد عليه، مطابقا لقواعد اللغة وأقوال الأئمة، وما ورد في تفسير الحرف من العبارات المختلفة؛ فنقول: إن «الفعل» ما عدا الأفعال الناقصة كـ«ضرب» مثلا يدل على معنى مستقل بالمفهومية، وهو: «الحدث»، وعلى معنى غير مستقل، هو: «النسبة» الحكمية الملحوظة من حيث إنها حالة بين طرفيها، وآلة لتعرف حالهما مرتبطا أحدهما بالآخر.

ولما كانت هذه «النسب» التي هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل إلا بالفاعل، وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف، فكما أن لفظة: «من» موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه، كذلك لفظة: «ضرب» موضوعة وضعا عاما لكل «نسبة للحدث الذي دلت عليه إلى فاعل بخصوصها.

إلا أن الحرف لما لم يدل إلا على معنى غير مستقل بالمفهومية، لم يقع محكوما عليه ولا محكوما به؛ إذ لا بد في كل واحد منهما أن يكون ملحوظا بالذات؛ ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره، واحتاج إلى ذكر المتعلق رعاية لمحاذاة الألفاظ بالصور الذهنية.

والفعل لما اعتبر فيه «الحدث»، وضم إليه انتسابه إلى غيره نسبة تامة من حيث إنها حالة بينهما، وجب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة، ووجب أيضا أن يكون مسندا باعتبار «الحدث»؛ إذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا، ولا يمكن جعل ذلك «الحدث» مسندا إليه؛ لأنه على خلاف وضعه. وأما بمجموع معناه المركب من «الحدث» و«النسبة» المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية، فلا يصلح أن يقع محكوما به، فضلا عن أن يقع محكوما عليه كما يشهد به التأمل الصادق.

وأما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل، ولم يعتبر معه نسبة تامة، لا على أنه منسوب إلى غيره ولا بالعكس؛ صح الحكم عليه وبه. فإن قلت: كما أن الفعل يدل على «حدث» و«نسبة» إلى فاعل كما قررته، كذلك «اسم الفاعل» مثلا يدل على «حدث» و«نسبة» إلى ذات ما، فلم صح كون «اسم الفاعل» محكوما عليه دون الفعل؟ قلت: لأن المعتبر في «اسم الفاعل» ذات ما، من حيث نسب إليه «الحدث»؛ فالذات المبهمة ملحوظة بالذات، وكذلك «الحدث»، وأما «النسبة» فهي ملحوظة بالذات، إلا أنها تقييدية غير تامة، وغير مقصودة أصلية من العبارة، قيدت بها الذات المبهمة، وصار المجموع كشيء واحد، فجاز أن يلاحظ فيه تارة جانب الذات أصالة فيجعل محكوما عليه، وتارة جانب الوصف، أي: «الحدث» أصالة فيجعل محكوما به. وأما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا بها، لا وحدها ولا مع غيرها؛ لعدم استقلالها. والمعتبر في «الفعل» نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها مع غيرها، وعدم ارتباطها به، وتلك النسبة

هي المقصودة الأصلية مع العبارة، فلا يتصور أن يجري في «الفعل» ما يجري في «اسم الفاعل»، بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو «الحدث».

فإن قلت: قد حكموا بأن الجملة الفعلية في: «زيد قام أبوه» وقعت محكوما بها، قلت: في هذا الكلام يتصور حكمان:

أحدهما: الحكم بأن «أبا زيد قائم».

والثاني: بأن «زيدا قائم الأب».

ولا شك أن هذين الحكمين ليسا مفهومين منه صريحا، بل أحدهما مقصود والآخر تبع. فإن قصد الأول لم يكن «زيد» بحسب المعنى محكوما عليه، بل هو قيد يتعين به المحكوم عليه، وإن قصد الثاني كما هو الظاهر؛ فلا حكم صريحا بين «القيام» و«الأب»، بل «الأب» قيد للمسند الذي هو «القيام»؛ إذ به يتم مسندا إلى «زيد» . ألا ترى لو قلت: «قام أبو زيد»، وأوقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره أصلا، فلو كان معنى: «قام أبوه»، ذلك أيضا لم يرتبط بـ«زيد» قطعا، فلم يقع خبرا عنه. ومن ثمة تسمع النحاة يقولون: «قام أبوه» : جملة، وليس بكلام؛ وذلك لتجريده عن إيقاع النسبة بين طرفين، بقرينة ذكر «زيد» مقدما، وإيراد ضميره، فإنها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع إيقاع؛ هذا كله كلام وقع في البين.

فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول: قد ذكرنا أن الاستعارة بواسطة تفرعها على التشبيه تقتضي ملاحظة المستعار منه ضمنا، من حيث إنه موصوف ومحكوم عليه بوجه الشبه، وبالمشاركة فيه مع المستعار له، وقد تحققت أن معنى الحرف من حيث هو معناه، لا يصلح أن يلاحظ محكوما عليه، وموصوفا بشيء، فلا يتصور جريان الاستعارة في الحروف ابتداء. نعم متعلقات معاني الحروف كـ«الابتداء»، و«الانتهاء» و«الظرفية»، و«الاستعلاء»، و«الغرضية» معان مستقلة، فيقع التشبيه بها وتجري الاستعارة فيها أصالة، ثم تسري إلى معاني الحروف لاشتمالها عليها. وكذا عرفت أن معاني الأفعال من حيث إنها معانيها، لا تصلح أن تقع محكوما عليها، فلا تجري الاستعارة فيها أصالة بل تبعا لمعاني مصادرها.

فإن قلت: هل تجري في نسبتها الاستعارة تبعا على قياس الحروف؟ قلت: لا؛ لأن مطلق النسبة لم تشتهر بمعنى يصلح أن يجعل وجه شبه في الاستعارة، بخلاف متعلقات الحروف فإنها أنواع مخصوصة، لها أحوال مشهورة.

واعلم أن التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه، يعد من باب الاستعارة بأن يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع، ويشبه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين

واجب المشاهدة، ثم يستعار لفظ أحدهما للآخر؛ فعلى هذا تكون الاستعارة في الفعل على قسمين:

أحدهما: أن يشبه «الضرب الشديد» مثلا بــ«القتل»، ويستعار له اسمه، ثم يشتق منه «قتل» بمعنى: «ضرب ضربا شديدا».

والثاني: أن يشبه «الضرب» في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع، فيستعمل فيه «ضرب» فيكون المعنى المصدري أعني: «الضرب» موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به، لكنه قيد في كل واحد منهما بقيد مغاير لقيد الآخر، فيصح التشبيه لذلك.

وبما قررنا لك ظهر أن ما ذكره القوم: من أن الاستعارة في «الحروف» و«الأفعال» تبعية؛ لأن الاستعارة تعتمد التشبيه، والتشبيه يقتضي كون المشبه موصوفا بوجه الشبه، أو بكونه مشاركا للمشبه به في وجه الشبه.

وقولهم: وإنما يصلح للموصوفية الحقائق دون معاني الحروف والأفعال، دليل صحيح لا يرد عليه ما نقل من الشارح في توجيه ما أشار إليه من تزييفه، بقوله بعد تسليم صحته، وهو أنه قال: وجه عدم صحته أمران:

أحدهما: أن كلا من «الحركة» و«الزمان» مع أنه ليس من الأمور المتقررة الثابتة يقع موصوفا، كقولنا: «زمان طويل»، و«حركة سريعة».

والثاني: أن المدعي هو أن «الحروف» و«الأفعال» لا تقع مشبها بها، ومقتضى الدليل هو أن يمتنع وقوعها مشبهة، فلا ينطبق الدليل على المدعي.

أما عدم ورود **الأول**؛ فلأن المراد بالحقائق هاهنا، وبالذات فيما سلك في مباحث الاستفهام، هو: المعاني المستقلة بالمفهومية، لا ما توهمه من الأمور المتقررة الثابتة، وكل من «الحركة» و«الزمان» حقيقة لاستقلاله بالمفهومية دون «الأفعال» و«الحروف» . وأما عدم ورود **الثاني**؛ فلأن اقتضاء التشبيه كون المشبه موصوفا ومحكوما عليه، يستلزم اقتضاء كون المشبه به موصوفا ومحكوما عليه كما مر. وإنما تعرضوا للاقتضاء الأول؛ لأنه المقصود الأصلي، فجعلوه دليلا على الثاني.

هذا وأما «الصفات» وأسماء «المكان» و«الزمان» و«الآلة»، فلا يتم ذلك الدليل فيها؛ لأن معانيها يصلح أن تقع محكوما عليها، فالوجه في كون الاستعارة فيها تبعية ما

ذكره حيث قال: (فالأولى أن يقال) [1]. وتفصيله أن «الصفات» إنما تدل على ذوات مبهمة، باعتبار معان متعينة هي المقصودة منها. ولما لم تكن تلك الذوات المبهمة مقصودة منها، ولا مشتهرة بما يصلح أن يكون وجه الشبه في الاستعارة، لم يتصور جريان الاستعارة فيها بحسبها، بل يتصور ذلك بحسب معاني مصادرها المقصودة منها؛ فكانت تبعية. وأما أسماء «المكان» و«الزمان» و«الآلة»؛ فإنها وإن دلت على ذوات متعينة باعتبار ما، إلا أن المقصود الأصلي منها أيضا معاني مصادرها الواقعة فيها أو بها؛ فتكون الاستعارة فيها تبعا لها أيضا، ولو قصد التشبيه والاستعارة بحسب تلك الذوات؛ لوجب أن تذكر بألفاظ دالة على أنفسها.

وبهذا التفصيل اتضح الفرق بين الصفة كـ«اسم الفاعل» وأخواته، وبين «اسم المكان» وأخويه؛ فإنها بعد اشتراكها في كونها مشتقة، وفي أن المقصود الأهم منها هو المعنى المصدري، وفي كون الاستعارة فيها تبعية؛ افترقت في أن «الصفة» لا تدل على تعين الذات أصلا. فإن معنى: «قائم»، «شيء ما» أو «ذات ما»، له «القيام»، وهذا أمر غير متحصل أصلا إذا لاحظه العقل، طلب ما يرتبط به ويجريه عليه؛ ليتعين عنده، فلذلك كان حقها أن لا تقع موصوفة، بل حقها أن تقع جارية على غيرها.

وفي أن اسم «المكان» يدل على تعيين الذات باعتبار، فإن قولك: «مقام»، معناه: «مكان فيه القيام»، لا «شيء ما»، أو «ذات ما» فيه «القيام»؛ فلذلك صح أن يجري عليه الصفات، ولم يصح أن يكون صفة للغير، وكان في عداد الأسماء دون الصفات، ولم ينتقض به تعريف أيضا كما زعمه ونسبه إلى غيره، فقال: (ولهذا صرحوا بأن تعريف الصفة إلخ) [2]؛ وذلك لأن مرادهم بـ«ذات» في تعريف «الصفة»، كما هو المتبادر منه «ذات ما»، أي مبهمة لا تعين لها أصلا، وقد صرحوا بذلك فقالوا: الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين[3]، فلا يندرج اسم المكان في التعريف؛ لدلالته على ذات متعينة باعتبار. وإنما أطنبنا في هذه المباحث كل الإطناب؛ لتثبت فيها فؤادك، ولتستضيء بها، وتستفيء منها في مواضع أخرى مرادك.

الاستعارة المجردة:

قال: ثم وصفه بالغمر الذي يلائم العطاء[4].

(1) المطول، ص: 598.

(2) المصدر نفسه، ص: 597.

(3) نفسه، ص: 597.

(4) قال التفتازاني: "...[مجردة وهي ما قرن بما يلائم المستعار له، كقوله] أي: كقول كثير: [غمر
=

أقول: أي: يلائمه باعتبار كثرة استعماله فيه، حتى صار كأنه حقيقة له: كالإذاقة في الشدائد والبلايا.

الاستعارة بالكناية:

قال: وبهذا يشعر كلام صاحب الكشاف في قوله تعالى[1]: ﴿ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ ﴾ [2].

=

الرداء] أي: كثير العطاء استعار الرداء للعطاء؛ لأنه يصون عرض صاحبه، كما يصون الرداء ما يلقى عليه، **ثم وصفه بالغمر الذي يلائم العطاء**، دون الرداء تجريدا للاستعارة..." نفسه، ص: 601.

(1) البقرة 2 / 27.

(2) المطول، ص: 608. قال التفتازاني: "والاستعارة بالكناية والاستعارة التخييلية أمران معنويان وهما فعلان معنويان للمتكلم، ويتلازمان في الكلام، لا يتحقق أحدهما بدون الآخر؛ لأن التخييلية يجب أن تكون قرينة للمكنية البتة. وهي يجب أن تكون قرينتها التخييلية البتة. فإن قلت: فماذا يقول المصنف في مثل قولنا: أظفار المنية الشبيهة بالسبع أهلكت فلانا؟ قلت له: أن يقول بعد تسليم صحة هذا الكلام أنه ترشيح للتشبيه، كما يسمى أطولكن في قوله عليه الصلاة والسلام: "أسرعكن لحوقا بي أطولكن يدا" [صحيح البخاري، حديث: 1420] ترشيحا للمجاز — أعني: اليد المستعملة في النعمة.

فإن قلت: ما ذكره المصنف من تفسير الاستعارة بالكناية شيء لا مستند له في كلام السلف، ولا هو يبتني على مناسبة لغوية، وكأنه استنباط منه فما تفسيرها الصحيح؟ قلت: معناها الصحيح المذكور في كلام السلف هو أن لا يصرح بذكر المستعار، بل بذكر رديفه ولازمه الدال عليه فالمقصود بقولنا: أظفار المنية استعارة السبع للمنية كاستعارة الأسد للرجل الشجاع في قولنا: رأيت أسدا، لكنا لم نصرح بذكر المستعار، أعني: السبع بل اقتصرنا على ذكر لازمه؛ لينتقل منه إلى المقصود كما هو شأن الكناية، فالمستعار هو لفظ السبع الغير المصرح به، والمستعار منه هو الحيوان المفترس، والمستعار له هو المنية. **وبهذا يشعر كلام صاحب الكشاف**[1 / 119 – 120] **في قوله تعالى**: ﴿ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ ﴾ ، حيث قال: شاع استعمال النقض في إبطال العهد، من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة؛ لما فيه من إثبات الوصلة بين المتعاهدين؛ وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه، فينبهوا بذلك الرمز على مكانه، نحو: شجاع يفترس أقرانه، ففيه تنبيه على أن الشجاع أسد، هذا كلامه. وهو صريح في أن المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحا المرموز إليه بذكر لوازمه. لكنا قد استفدنا منه أن قرينة الاستعارة بالكناية لا يجب أن تكون استعارة تخييلية، بل قد تكون تحقيقية كاستعارة النقض لإبطال العهد.

وسيجيء الكلام على ما ذكره السكاكي، وأما الشيخ عبد القاهر فلم يشعر كلامه بذكر الاستعارة بالكناية، وإنما دل على أن في قولنا: أظفار المنية استعارة، بمعنى أنه أثبت للمنية ما

=

أقول: قال الشارح في شرح هذا الموضع من الكشاف[1]: ولقد كنا في عويل من اختلاف أقوال القوم إلى ثلاثة؛ حيث فهم من كلام القدماء أن الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور كناية كالسبع مثلا.

وصرح صاحب المفتاح[2]: أنه اسم المشبه المستعمل في المشبه به، كالمنية المراد بها السبع ادعاء بجعله مرادفا لاسم السبع، على عكس الاستعارة التصريحية. وصاحب الإيضاح: أنه التشبيه المضمر في النفس[3] حتى فهم بعض الناظرين في هذا الكتاب، أن الاستعارة بالكناية في قولنا: «أظفار المنية نشبت» هي «الأظفار» من حيث كونها كناية عن استعارة السبع للمنية. وفي قولنا: «شجاع يفترس أقرانه»، «الافتراس» مع أنه استعارة تصريحية لإهلاك الأقران، فهو كناية عن استعارة «الأسد» لـ«الشجاع»؛ إذ الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة، لكن المقصود بالقصد الأول هو التنبيه على أنه «أسد»، كي يجيء «الافتراس» وسائر ما لـ«الأسد» من اللوازم بالضرورة، ثم هذه الكناية من قسم الكناية في النسبة، أعني: إثبات «الأسدية» للشجاع و«الحبلية» للعهد؛ للقطع بأنه ليس كناية عن المسكوت نفسه، بل دال على مكانه، هذه عبارته.

وأراد بذلك الناظر صاحب الكشف كما نقل عنه، وستقف عليه أيضا: إذا تليت عليك مقاصد عباراته الكاشفة عن الاستعارة بالكناية، وما قيل فيها وعليها، يعني: أنه فهم من الكشاف معنى آخر غير الثلاثة؛ فأحدث بذلك في الاستعارة قولا رابعا، فزاد في طنبور العويل نغمة أخرى. ولعمري إن نسبة هذا الفهم إليه سهو عظيم لم ينشأ إلا عن فرط غفلته، وكيف يتصور فهمه لهذا المعنى من الكشاف مع أن عبارته صريحة في خلافه، بحيث لا يشتبه على من له أدنى مسكة.

وإن شئت جلية الحال فاستمع لهذا المقال: وهو أن صاحب الكشف قال بهذه العبارة: وهذا هو المستعار بالكناية، وقد حققه العلامة[4] بوجه لم يبق فيه شبهة لناظر، يريد أن العلامة حيث قال: «وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء

=

ليس لها، بناء على تشبيهها بما له الأظفار وهو السبع، وهذا قريب مما ذكره المصنف في التخييلية ..." المصدر نفسه، صص: 608 - 609.

(1) يريد شرح الكشاف للتفتازاني.

(2) مفتاح العلوم، ص: 478.

(3) الإيضاح، ص: 444.

(4) أي: الزمخشري.

المستعار، ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه، فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه، ونحوه[1] قولك: شجاع يفترس أقرانه، وعالم يغترف منه الناس»[2]. لم تقل هذا إلا وقد نبهت على «الشجاع» و«العالم» بأنهما «أسد» و«بحر»، فقد باح بأن المستعار هو المسكوت، وأن الرادف المذكور كناية عنه كما لا يخفى على ذي إدراك.

وفي قوله: حققه ولم يبق فيه شبهة لناظر، إشارة إلى أن ما ذكره العلامة في هذه الاستعارة واضحة غاية الإيضاح، وهو الحق الصريح الذي لا شبهة فيه لأحد، لا في كونه حقا ولا في كونه مقصودا من تلك العبارة، فكأنه يشير إلى بطلان ما اختاره صاحب المفتاح والإيضاح، وإلى أن كلام جار الله العلامة لا يحتمل أن يقصد به شيء منهما، بل لم يرد به إلا ما فهم من كلام القدماء بعينه، ثم إنه رحمه الله كما هو دأبه في الكشف عن المعضلات، وتفصيل المجملات أراد أن يبين حال قرينة الاستعارة بالكناية، وأن يرد على صاحبي المفتاح والإيضاح فيما ذهبا إليه في الاستعارة بالكناية.

وملخص ما ذكره: أن صاحب الكشاف لما جعل «النقض» مستعملا في «إبطال العهد»، علم أنه استعارة تصريحية حيث شبه «إبطال العهد» بـــ«نقض الحبل»، ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه، وهكذا «الافتراس»، و«الاغتراف» : استعارتان مصرحتان حيث شبه «بطشه» و«فتكه بأقرانه»، بافتراس «الأسد»، وشبه «انتفاع الناس به» بـــ«الاغتراف»، ثم استعمل هاهنا أيضا لفظ المشبه به في المشبه.

فإن قلت: إذا كان «النقض» ونظائره استعارات مصرحا بها، قد شبه معانيها المرادة بمعانيها الأصلية، فكيف تكون كنايات عن استعارات أخر؟ قلت: هذه الاستعارات من حيث إنها متفرعة على الاستعارات الأخر، صارت كنايات عنها؛ فإن «النقض» إنما شاع استعماله في: «إبطال العهد»، من حيث تسميتهم «العهد» بـــ«الحبل»، فلما نزل «العهد» منزلة «الحبل» وسمي باسمه، نزل «إبطاله» منزلة «نقضه»، فلولا استعارة «الحبل» لـــ«العهد» لم يحسن، بل لم يصح استعارة «النقض» لـــ«لإبطال»، وقس على ذلك استعارة «الافتراس» و«الاغتراف»؛ فإنها تابعة لاستعارة «الأسد» لـــ«الشجاع»، و«البحر» لـــ«العالم».

ولما كانت هذه الاستعارات تابعة لتلك الاستعارات الأخر، ولم تكن مقصودة في أنفسها، بل قصد بها الدلالة على تلك الاستعارات الأخر، كانت كناية عنها؛ وذلك لا

---

(1) في الحاشية: ونحو.

(2) الكشاف، 1 / 119 - 120.

ينافي كونها في أنفسها استعارات على قياس ما عرفت من أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة. فـ«الافتراس» مع كونه استعارة مصرحا بها، كناية عن استعارة «الأسد» لـ«الشجاع». فظهر بذلك أن الاستعارة بالكناية لا تستلزم الاستعارة التخييلية؛ فإن القرائن في هذه الصور استعارات مصرح بها تحقيقية، وليس هناك استعارة تخييلية. نعم القرائن في مثل قولك: «أظفار المنية»، و«يد الشمال»، و«مخالب المنية»، استعارات تخييلية:

إما على أنها قد أريد بها صورا تخييلية مشبهة بمعانيها الحقيقية، كما صرح به في **المفتاح**[1] وهو المختار كما سيأتي.

وإما على أنها قد أريد بها معانيها الحقيقية، والاستعارة التخييلية هي إثبات تلك المعاني لـ«المنية» و«الشمال» على سبيل التخييل، كما ذهب إليه **صاحب الإيضاح** وادعى أنه **مذهب الجمهور**[2].

وبالجملة من زعم أن الاستعارة بالكناية على **مذهب القدماء** تستلزم التخييلية فقد أخطأ.

فإن قلت: لو كان «النقض» مثلا مستعملا في «إبطال العهد»، لم يكن شيء من روادف المستعار المسكوت عنه، أعني: «الحبل» مذكورا، فلا يصح قوله: «ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه»[3]، فوجب أن يكون «النقض» ونظائره من قرائن الاستعارة بالكناية مستعملة في معانيها الحقيقية، التي هي من روادف المستعار المسكوت عنه، وحينئذ يكون إثباتها للمستعار له على سبيل التخييل؛ فصح أن الاستعارة المكنية تستلزم التخييلية. قلت: لما صرح باستعمال «النقض» في: «إبطال العهد»، علم أنه أراد بذكر الروادف ما هو أعم من أن يراد به معناه الأصلي الذي هو الرادف الحقيقي، أو يراد به ما هو مشبه بذلك المعنى منزل منزلته، فإن «النقض» من روادف «الحبل» . أما إذا أريد به معناه الحقيقي فظاهر، وأما إذا أريد به معناه المجازي؛ فلأنه إذا نزل منزلة المعنى الحقيقي وعبر عنه باسمه، صار رادفا لـ«الحبل» أيضا، فالرادف على الأول مذكور لفظا ومعنى حقيقة، وعلى الثاني مذكور لفظا حقيقة، ومعنى ادعاء، وكلاهما يصلحان قرينة للاستعارة بالكناية.

ثم إن هذه الكناية، أعني: كناية الاستعارة المكنية من قبيل الكناية في النسبة، فإن

(1) مفتاح العلوم، ص: 487.

(2) الإيضاح، صص: 444 - 445.

(3) الكشاف، 1 / 119 - 120.

«النقض» ليس كناية عن المسكوت نفسه، أعني: «الحبل»، بل دال على مكانه، فهو دال على إثبات «الحبلية» لـــ«العهد»، و«الافتراس» دال على إثبات «الأسدية» لـــ«الشجاع».

قال صاحب الكشف رحمه الله: وليس الأمر كما ظن صاحب الإيضاح من أنه لا استعارة في: «اليد» ولا في: «الشمال»، بل التخييلية هي إثبات «اليد» لـــ«الشمال»[1]، والمكنية هي: التشبيه المضمر في النفس، فلا إنكار على السكاكي في جعله «اليد» و«المخالب» و«الأظفار»[2] استعارة تخييلية، على معنى أنها مستعملة في أمور متوهمة. يريد أن جعله الاستعارة المكنية عبارة عن التشبيه المضمر في النفس، لا يناسب معنى الاستعارة اصطلاحا ولا لغة، وليس هناك ضرورة تلجئه إلى ذلك؛ فهو باطل. وكذلك جعله الاستعارة التخييلية في المثال المذكور: إثبات «اليد» الحقيقية لـــ«الشمال» على سبيل التخييل لا يلائم ما هو المصطلح من معنى الاستعارة في المجاز اللغوي. ولا مانع من أن يجعل لفظ «اليد» مستعارا للأمر المتوهم كما اختاره السكاكي[3]، ولا يقدح ذلك في كونه قرينة للاستعارة المكنية؛ فإن «النقض» مع كونه استعارة محققة لما جاز أن يكون قرينة على ما ذكره العلامة، وقد حققناه كان «اليد» مع كونه مستعارا للموهوم المشبه بـــ «اليد» الحقيقية أولى بذلك.

قال: وإنما الإنكار عليه فيما تكلفه في جعل «المنية» غير مستعملة في موضوعها، بأن قدر «المنية» اسما مرادفا لـــ«السبع» على سبيل التأويل، ثم جعلها مطلقة على مفهوم «المنية» كإطلاق «السبع» عليها، وله عن ذلك مندوحة بأن يجعل المستعار مسكوتا، فلو ذكر لم يذكر «المنية»، ولا بأس بذكرها مع رادفه كما حققه جار الله.

ثم قال: وعلى هذا نقول عن الرادف المأتي به قد يكون ما لا يستقل، والغرض منه التنبيه فقط كما في: «مخالب المنية»، وقد يكون ما يستقل وإن تفرع على الأول كـــ«النقض»، و«الاغتراف»، وهو نظير ما سلف في الترشيح.

فهذا ما يدل عليه كلام جار الله من غير تكلف، ولئن صح عن الجمهور أن الاستعارة في «الإثبات» لا في «اليد» لتنزلن على ما حققناه من أن الكناية في الإثبات،

---

(1) في قول لبيد [ديوانه، ص: 230]:

وغداة ريح قد كشفت وقرة ... إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

(2) في قول أبي ذؤيب الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ... ألفيـــت كل تميمـــة لا تنفـــع

(3) مفتاح العلوم، ص: 485.

ولا نظر إلى تلك الاستعارة استقلالا على ما حمله **صاحب الإيضاح**.

أقول: قد اختار أن «المخالب»، و«الأظفار»، و«اليد»، مستعارات لمعان موهومة لم يقصد بها أنفسها أصلا، بل جعلت تنبيها فقط على المستعار المسكوت عنه، وأن «النقض»، و«الافتراس»، و«الاغتراف»، كما تبين مستعارة لمعان محققة هي مقصودة في الجملة، وإن لم تكن مقصودة بالذات.

والحق أن جعلها مستعارة لأمور موهومة لا يخلو عن تعسف، فالأولى أن يجعل تلك الألفاظ باقية على معانيها، ويجعل الاستعارة التخييلية عبارة عن إثباتها على «سبيل التخييل» كما اختاره **صاحب الإيضاح**[1]، وعلى هذا فالضابط في قرينة الاستعارة بالكناية أن يقال: إذا لم يكن للمشبه المذكور تابع يشبه رادف المشبه به، كان باقيا على معناه الحقيقي، فكان إثباته له استعارة تخييلية كـ«مخالب المنية»، و«أظفارها»، وإن كان له تابع يشبه ذلك الرادف المذكور، كان مستعارا لذلك التابع على طريق التصريح، فلا يكون هناك مع الاستعارة بالكناية استعارة تخييلية، كـ«النقض»، و«الافتراس»، و«الاغتراف».

ولقد وفينا بما وعدنا من تحقيق مقاصد **الكشف** في هذا المقام، واستبان منه براءة صاحبه عما نسب إليه من إحداث قول رابع في الاستعارة المكنية وفهمه ذلك من عبارة **الكشاف** والله الموفق.

فصل في: آراء السكاكي في الحقيقة والمجاز:

قال: والباء في قوله: «بالنسبة» متعلق بـ«الغير»، [2] و«اللام» في «الغير» للعهد إلخ[3].

أقول: ولو لم يذكر **السكاكي** قوله: «استعمالا في الغير»[4] لكان «الباء» في قوله:

---

(1) الإيضاح، ص: 444.

(2) قال السكاكي: "وأما المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالا في الغير، بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع" مفتاح العلوم، ص: 468.

(3) المطول، ص: 611. وتمام كلامه: "أي: المستعملة في معنى غير المعنى الذي الكلمة موضوعة له في اللغة أو الشرع أو العرف، غير بالنسبة إلى نوع حقيقة تلك الكلمة، حتى ولو كان نوع حقيقتها لغويا تكون الكلمة قد استعملت في غير معناها اللغوي فتكون مجازا لغويا..." المصدر نفسه، صص: 612–611 .

(4) مفتاح العلوم، ص: 468.

«بالنسبة» متعلقا «بغير» في قوله: «في غير ما هي موضوعة له»[1]، وكان المقصود حاصلا. ولعله إنما أعاد «الغير» ليظهر تعلق الجار به، وعرفه ليعلم أن المراد هو الأول. وأما ذكر «استعمالا فبالتبعية» إظهارا لمتعلق الجار الداخل في الغير.

وحاصل ما ذكره أن المجاز اللغوي هو الكلمة المستعملة في معنى مغاير لما هي موضوعة له بالتحقيق مغايرة بالنسبة إلى نوع حقيقة تلك الكلمة المستعملة.

قال: وإن أريد ما هو أعم من الشخصي والنوعي، فقد دخل المجاز في تعريف الحقيقة؛ لأنه موضوع إلخ[2].

أقول: وقد مر أن الوضع: تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه، ولا وضع بهذا المعنى في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا. وما ذكر في بعض كتب الأصول مبني على أن الوضع هو: تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير أن يعتبر معه قيد بنفسه.

الاستعارة التمثيلية:

قال: الثاني: أنا لا نسلم أن التمثيل يستلزم التركيب إلخ[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص: 469.

(2) قال التفتازاني: "وظاهر أن المجاز العقلي والمجاز الراجع إلى حكم الكلمة لا يدخلان في المجاز المعرف بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، فعلم أنه ليس مورد القسمة. وأجيب بوجوه أخر:

الأول: أن الكلمة قد تطلق على ما يعم المركب أيضا نحو: كلمة: الله، فلا يمتنع حمل الكلمة في تعريف المجاز على اللفظ ليعم المفرد والمركب، وفيه نظر؛ لأن استعمال الكلمة في اللفظ مجاز في اصطلاح العربية، فلا يصح في التعريف من غير قرينة، مع أنه قد صرح بأن المنقسم إلى الاستعارة وغيرها هو المجاز في المفرد. سلمنا ذلك لكنا نقول: بعد ما أريد بالكلمة ما يعم المفرد والمركب فإن أريد بالوضع الوضع الشخصي لم يدخل المركب في التعريف؛ لأنه ليس له وضع شخصي، **وإن أريد ما هو أعم من الشخصي والنوعي فقد دخل المجاز في تعريف الحقيقة؛ لأنه موضوع** بإزاء المعنى المجازي وضعا نوعيا على ما بين في علم الأصول.

الثاني: أنا لا نسلم أن التمثيل يستلزم التركيب..." المطول، ص: 616.

(3) وتمام كلامه: "بل هو استعارة مبنية على التشبيه التمثيلي والتشبيه قد يكون طرفاه مفردين، كما في قوله تعالى: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا ﴾ [البقرة: 17] الآية، وفيه نظر؛ لأنه لو ثبت أن مثل هذا المشبه به يقع استعارة تمثيلية فهذا إنما يصلح لرد كلام المصنف، حيث ادعى استلزامه التركيب، ولا يصح لتوجيه كلام السكاكي؛ لأنه قد عد من التحقيقية مثل قولنا: أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، ولا شك أنه ليس مما عبر المشبه عن المشبه بمفرد من مفرداته، بل هو في نفس الكلام، حيث لم يستعمل في معناه الأصلي ـــ والحاصل أنه إن لم يستلزم التركيب فلم يستلزم الإفراد أيضا وهو كاف في الاعتراض". المطول، ص: 616.

أقول: اعلم أن القوم عرفوا التشبيه التمثيلي بما وجهه منتزع من متعدد كما مر. وقد أشرنا إلى أن المتبادر من هذه العبارة أن وجهه منتزع من عدة أمور معتبرة في طرفيه، لا أنه منتزع من عدة أمور هي أجزاؤه. وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد من طرفي التشبيه التمثيلي مركبا، كما أن وجه الشبه فيه أيضا يكون مركبا. ولو اكتفى في التشبيه التمثيلي بتركيب وجه الشبه، لقيل في تعريفه: ما وجهه مركب، أو مؤلف من متعدد؛ إذ الألفاظ المذكورة في التعريفات يجب حملها على ظواهرها، إذا لم يكن هناك ما يوجب صرفها عنها.

وإلى ما ذكرنا من وجوب تركيب طرفي التشبيه التمثيلي ذهب المحققون، وبنى عليه **صاحب الإيضاح** اعتراضه على **صاحب المفتاح** حيث قال: «ورد بأن التمثيل مستلزم للتركيب المنافي للإفراد»[1]. ومن المتأخرين من جوز أن يكون طرفاه مفردين، وتوصل بذلك إلى تجويز إفراد الطرفين في الاستعارة التمثيلية بناء على أن كل تشبيه تمثيلي، إذا ترك فيه التشبيه إلى الاستعارة صار استعارة تمثيلية، ودفع به ذلك الاعتراض.

ونحن نقول: التجويز الثاني مخالف **للمفتاح**، فإنه حصر الاستعارة التمثيلية فيما هو مركب الطرفين؛ حيث قال: «ومن الأمثلة استعارة وصف إحدى صورتين منتزعتين من أمور لوصف الأخرى، مثل أن تجد إنسانا استفتى في مسألة»[2] وسرد الكلام إلى [ما] [3] قال: وهذا هو الذي «نسميه التمثيل على سبيل الاستعارة»[4]. ثم نقول: وإذا انحصرت الاستعارة التمثيلية فيما هو موكب الطرفين، وجب انحصار التشبيه التمثيلي فيه أيضا، بناء على ما مر بعينه، وأما التجويز الأول فقد نقل له وجهان:

أحدهما: أن وجه الشبه في التشبيه التمثيلي ربما كان منتزعا من عدة أوصاف لطرفيه المفردين، كما في تشبيه: «الثريا» بـ«العنقود»، فالواجب فيه تركيب وجهه لا تركيب طرفيه؛ وهو مردود لما مر من أنه خلاف المتبادر من العبارة، فلا يصار إليه في التعريفات لا سيما إذا لم يكن هناك ضرورة داعية إليه، ولم يقل أحد ممن يتمسك بكلامه: أن تشبيه «الثريا» بـ«العنقود» تمثيلي.

والوجه الثاني: أن انتزاع وجه الشبه من متعدد في طرفي التشبيه، يوجب تعددا في كل منهما بحسب المعنى دون اللفظ؛ لجواز أن يعبر عن الأمور المتعددة في كل واحد

(1) التلخيص، ص: 107، والإيضاح، ص: 448.

(2) مفتاح العلوم، ص: 484.

(3) هكذا في الحاشية، والصواب: أن.

(4) مفتاح العلوم، ص: 484.

منها بلفظ واحد، كقوله تعالى: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا ﴾[1] وهو مردود أيضا، بأن انتزاع وجه الشبه من تلك الأمور المتعددة يستلزم أن يلاحظ كل منها قصدا، فلا يصح أن تكون تلك العدة معبرا عنها بلفظ واحد، فإن الذهن إنما ينتقل من اللفظ الواحد إلى تلك العدة إجمالا، بحيث لا يكون شيء منها مقصودا متوجها إليه في نفسه بحسب تلك الملاحظة الإجمالية؛ فكيف يتصور انتزاع وجه الشبه منها، بحيث يكون لخصوص كل واحد منها مدخل فيه؟ لا يقال: إذا لاحظناها إجمالا في ضمن لفظ واحد، قل ما بعد ذلك أن تلاحظ تفاصيلها وتنتزع منها وجه الشبه؛ لأنا نقول هي من حيث إنها لوحظ تفاصيلها ليست مدلولة لذلك اللفظ الواحد، بل لألفاظ متعددة بحسبها مقدرة في الإرادة، سواء كانت مقدرة في نظم الكلام أو لا كما سيأتي تحقيقه.

أولا يرى أن مفهومي: «الحيوان» و«الناطق» هكذا مفصلين ملاحظين، ليسا مفهوم «الإنسان» بل مفهومه مجملا، لا يلاحظ فيه أجزاؤه قصدا. وأما الآية الكريمة فلم يعبر فيها عن طريق التشبيه بمفردين؛ وذلك أن المشبه فيها على تقدير كونها من التشبيهات المركبة، هو قصة المنافقين المخصوصة المفصلة فيما تقدم، والمشبه به هو قصة المستوقد المخصوصة والمفصلة فيما بعد، وشيء من هاتين القصتين ليس مفهوما من لفظ مفرد، أما المشبه به فظاهر؛ لأنه غير مفهوم من لفظ: «المثل» في قوله تعالى: ﴿ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ﴾ بل من جميع تلك الألفاظ المتعددة، وأما المشبه فكذلك أيضا؛ لأن المعنى: مثلهم في إظهار الإيمان وإبطان الكفر إلى آخر القصة، فتلك الألفاظ مقدرة في الإرادة.

ويؤيد ذلك قول صاحب الكشاف في التشبيه المفرق والمركب في هذه الآية، «بيانه: أن العرب تأخذ أشياء فرادى، معزولا بعضها عن بعض، لم يأخذ هذا بحجزة ذاك فتشبهها بنظائرها ... وتشبه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامنت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا، بأخرى مثلها»[2]. فإن كان كلامه هذا يدل على أن كل واحد من أجزاء الطرفين في المركب مأخوذ على أنه شيء برأسه، ملحوظ في نفسه، ثم ضم إلى آخر مثله وأخذ بحجزته حتى صار الكل شيئا واحدا، فظاهر أن ما كان مفهوما من لفظ واحد ليس كذلك. وأيضا فإنه جوز أن تكون هذه الآية من التشبيه المفرق[3]، وجعل ذكر الأشياء المشبهة حينئذ مطويا على سنن الاستعارة. ولا يتصور ذلك مع كون لفظي

(1) البقرة 2 / 17.
(2) الكشاف، 1 / 80.
(3) المصدر نفسه، 1 / 80.

المثلين دالين على ما هو مشبه ومشبه به حقيقة.

ولا يخفى أن المشبه على تقدير التركيب هو مجموع تلك الأشياء التي حكم بكونها مقدرة، وأنه لا فرق بين المفرق والمركب إلا في أن تلك الأشياء في المفرق تعتبر مفردة، ويشبه كل واحد منها بما يناسبه، وفي المركب تعتبر مجموعة، وتشبه بما يناسبها تشبيها واحدا؛ فيكون الدال على المشبه المركب في الآية مقدرا قطعا.

فإن قلت: من أين نشأ توهم إفراد طرفي التشبيه في هذه الآية؟ قلت: نشأ ذلك من أن مفهوم لفظ المثل فيها هو القصة مطلقا، وهو أمر مبهم يتحد بحسب الذات مع القصة المخصوصة المفهومة من ألفاظ أخر، كما أن «الكل» في «كل القوم» يتحد بالقوم؛ ولذلك صرحوا بأن «الكل» هو: «القوم»، لكنهم أرادوا اتحادهما ذاتا لا مفهوما، فإن خصوصية «القوم» لا تستفاد من لفظ «كل» قطعا، وكذلك خصوصية القصة المخصوصة المفصلة التي هي المشبهة، أو المشبه بها حقيقة ليست مفهومة من لفظ المثل وقس على ذلك قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ﴾ [1] ونظائره.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت لا يكون «الكاف» في هاتين الآيتين داخلة على ما هو مشبه به حقيقة. قلت: نعم ومن قال ذلك فقد توسع نظرا إلى اتحاد المبهم بالمعين ذاتا؛ وبهذا المقدار يظهر الفرق بينهما وبين قوله تعالى: ﴿كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [2]. لا يقال فلحمل دعوى إفراد الطرفين على التوسع أيضا؛ لأنا نقول: هذا لا يجديه نفعا، فإنه اعتراف بأن طرفي التشبيه في الحقيقة مركبان معنى ولفظا، وهو المطلوب.

فإن قلت: ما الفائدة من لفظي المثلين في هاتين الآيتين؟. قلت: أما في طرف المشبه به، فالإشعار بالتركيب ودخول الكاف على ما هو متحد ذاتا بما هو مشبه به حقيقة، وأما في طرف المشبه، فالإشعار به أيضا والاختصار؛ لأن حذف تلك الألفاظ المقدرة إنما يتوسل إليه بذكره.

وقد تبين مما قررناه: أن الصواب هو أن طرفي التشبيه التمثيلي مركبان معنى ولفظا، وأن تركيب الطرفين في الاستعارة التمثيلية واجب قطعا؛ ومن توهم خلاف ذلك فقد عدل عن سواء الطريق.

ثم إن هاهنا قصة غريبة في الاستعارة التمثيلية فلنقصها عليك أحسن القصص؛ لتزداد إيمانا بما ذكرنا وينكشف لك بها مآرب أخرى في مواضع شتى، قال صاحب **الكشاف**:

---

(1) الجمعة 62 / 5.

(2) يونس 10 / 24، والكهف 18 / 45.

«ومعنى الاستعلاء في قوله تعالى: ﴿ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ﴾[1] مثل لتمكنهم من الهدى، واستقرارهم عليه، وتمسكهم به. شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه»[2].
وقال هذا الشارح في **حواشيه** عليه[3]: «قوله ومعنى الاستعلاء مثل، أي: تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى يعني أن هذه استعارة تبعية تمثيلا: أما التبعية: فلجريانها أولا في متعلق معنى الحرف، وتبعيتها في الحرف. وأما التمثيل: فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة أمور» هذه عبارته.

وأقول: لا يخفى عليك أن متعلق معنى الحرف هاهنا، أعني: كلمة «على» هو «الاستعلاء»، كما أن متعلق معنى: «من» هو «الابتداء»، ومتعلق معنى: «إلى» هو «الانتهاء»، ومتعلق معنى: «كي» هو «الغرضية» على ما صرح به في **المفتاح**[4] وقد مرت إشارة إليه. ولا يلتبس أيضا أن «الاستعلاء» من المعاني المفردة، كـ«الضرب»، و«القتل» ونظائرهما. وكذلك معنى كلمة: «على معنى مفرد؛ إذ لا نعني به في اصطلاح **القوم** إلا ما دل عليه بلفظ مفرد، وإن كان ذلك المعنى مركبا في نفسه، بدليل أن تشبيه «الإنسان» بـ«الأسد» تشبيه مفرد بمفرد اتفاقا، وإن كان كل منهما ذا أجزاء كثيرة، وقد تقدم في مباحث وجه الشبه تصريحه بذلك ونبهناك عليه.

ولما صرح بأن كل واحد من طرفي التشبيه هاهنا حالة منتزعة من عدة أمور، لزمه أن يكون كل واحد منهما مركبا، وحينئذ لا يكون معنى «الاستعلاء» مشبها به أصالة، ولا معنى «على» مشبها به تبعا في هذا التشبيه المركب الطرفين؛ لأنهما معنيان مفردان، وإذا لم يكن شيء منهما مشبها به هاهنا، سواء جعل جزء من المشبه به أو خارجا عنه، لم يكن شيء منهما أيضا مستعارا منه، فكيف يسري التشبيه والاستعارة من أحدهما إلى الآخر؟

والحاصل أن كون كلمة «على» استعارة تبعية، يستلزم أن يكون متعلق معناها أعني: «الاستعلاء» مشبها به، ومستعارا منه أصالة، وأن يكون معناها مشبها به، ومستعارا منه تبعا. وإن كون كل واحد من طرفي التشبيه هاهنا مركبا، يستلزم أن لا يكون معنى «على»، ومتعلق معناها مشبها به ولا مستعارا منه، لا تبعا ولا أصالة، وتنافي اللازمين ملزومًا لتنافي الملزومين.

---

(1) البقرة 2 / 5.
(2) الكشاف، 1 / 44.
(3) أي: حواشي التفتازاني على الكشاف.
(4) مفتاح العلوم، ص: 489.

فإذا جعلت الاستعارة في: «على» تبعية، لم تكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا. ولما أورد عليه هذه النكتة هكذا منقحة واضحة المقدمات، ومحققة مبنية على القواعد البيانية والمشهورات، وأبى له عصبيته أن يذعن لما استبان من الحق، جحدها بعدما استيقنها. فقال في الجواب: إن انتزاع كل من طرفي التشبيه من أمور متعددة، لا يستلزم تركيبا في شيء من طرفين بل في مأخذهما. وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجوه:

أحدها: أن المشبه به مثلا إذا انتزع من عدة أمور، فلا يصح أن ينتزع بتمامه من كل واحد من تلك العدة؛ لأنه إذا انتزع بتمامه من واحد منهما، فقد حصل المقصود الذي هو المشبه به، فلا معنى لانتزاعه من واحد آخر مرة أخرى. بل يجب على ذلك التقدير أن يكون جزء من المشبه به، مأخوذا من بعض تلك الأمور، وجزء آخر من بعض آخر، فيلزم تركيبه قطعا.

الثاني: أنهم قد أطبقوا على أن وجه الشبه في التمثيل لا يكون إلا مركبا، وليس هناك ما يوجب تركيبه سوى كونه منتزعا من عدة أمور؛ فإنهم عرفوا التمثيل بما وجهه منتزع من متعدد، فإذا كان انتزاع وجه الشبه من أمور متعددة مستلزما لتركيبه، كان انتزاع كل واحد من طرفي التشبيه منها مستلزما لتركيبهما؛ لأن المقتضى للتركيب هو الانتزاع من أمور عدة، وخصوصية كون المنتزع وجه الشبه أو مشبها به، أو مشبها ملغاة في ذلك الاقتضاء جزما.

الثالث: أنه قد حكم بأن انتزاع كل من الطرفين من أمور عدة يوجب تركيبهما، حيث رد على من جوز أن يكون قوله تعالى: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا ﴾من تشبيه المفرد بالمفرد؛ فإنه قال هناك: ومنهم من قال هذا التشبيه ليس تشبيها مفرقا ولا مركبا، وإنما يكون كذلك لو كان تشبيه أشياء بأشياء، وليس كذلك بل هو تشبيه شيء واحد، هو: حال المنافقين بشيء واحد هو حال المستوقد نارا. ثم قال في الرد عليه: أقول لا معنى للتشبيه المركب إلا أن ينتزع كيفية من أمور متعددة، فتشبه بكيفية أخرى كذلك فيقع في كل واحد من الطرفين عدة أمور، ربما يكون التشبيه فيما بينها ظاهرا، لكن لا يلتفت إليه بل إلى الهيئة الحاصلة من المجموع، كما في قوله [أبي طالب الرقي]:

وكأن أجرام النجوم لوامعا درر نثرن على بساط أزرق

هذه عبارته، وهي مصرحة بأن كل واحد من طرفي التشبيه إذا كان حالة منتزعة من أشياء متعددة كان مركبا، وبأن التشبيه المركب لا يكون طرفاه إلا منتزعين من أمور عدة، فلا فرق إذن في وجوب التركيب بين أن يقال: هذا تشبيه مركب بمركب، وبين أن يقال: هذا تشبيه منتزع من عدة أمور بمنتزع آخر من أمور أخرى، وهذا كلام حق لا

يحوم حوله شك. وأما منعه هذا المعنى في ذلك الجواب، فهو بالحقيقة مكابرة وتلبيس خوفا من شناعة الإلزام. ولعلك تشتهي الآن زيادة تحقيق وتوضيح في البيان، فنقول: إن قوله تعالى: ﴿ عَلَىٰ هُدًى ﴾ يحتمل وجوها ثلاثة:

أحدها: أن يشبه «الهدى» بالمركوب الموصل إلى المقصد، فيثبت له بعض لوازمه وهو: «الاعتلاء» على طريقة الاستعارة بالكناية.

وثانيها: أن يشبه «تمسك المتقين بالهدى» باعتلاء الراكب في التمكن والاستقرار، وحينئذ تكون كلمة «على» استعارة تبعية.

وثالثها: أن يشبه هيئة مركبة من «المتقين» و«الهدى» و«تمسكه» به ثابتا مستقرا عليه، بهيئة مركبة من الراكب والمركوب، واعتلائه عليه متمكنا منه.

وعلى هذا ينبغي أن تذكر جميع الألفاظ الدالة على الهيئة الثانية، ويراد بها الهيئة الأولى، فيكون مجموع تلك الألفاظ استعارة تمثيلية كل واحد من طرفيها منتزع من أمور متعددة، فلا يكون في شيء من مفردات تلك الألفاظ تصرف بحسب هذه الاستعارة، بل هي على حالها قبل الاستعارة، فلا يكون هناك حينئذ استعارة تبعية في كلمة «على»، كما لا استعارة تبعية في الفعل في قولك: «تقدم رجلا وتؤخر أخرى»، إلا أنه اقتصر في الذكر من تلك الألفاظ على كلمة «على»؛ لأن «الاعتلاء» هو العمدة في تلك الهيئة، إذ بعد ملاحظته يقرب الذهن إلى ملاحظة الهيئة واعتبارها، فجعل كلمة «على» بمعونة قرائن الأحوال قرينة دالة على أن الألفاظ الأخر الدالة على سائر أجزاء تلك الهيئة، مقدرة في الإرادة قد دل بها على سائر الجزاء قصدا، كما قصد «الاعتلاء» بكلمة «على».

ولا مساغ لأن يقال: استعيرت كلمة «على» وحدها من الهيئة الثانية للهيئة الأولى، وذلك لأن الهيئة الثانية ليست معنى «على» ولا متعلق معناها الذي تسري الاستعارة منه إلى معناها، والهيئة الأولى ليست مفهومة منها وحدها، فكيف تستعار هي من الثانية للأولى؟

فإن قلت: لما كان معنى «الاعتلاء» مستلزما لفهم المعتلي، والمعتلى عليه، كانت كلمة «على» دالة على مجموع الهيئة فلا حاجة إلى تقدير ألفاظ أخر. قلت: فهم المعتلي والمعتلى عليه من «الاعتلاء» إنما يكون تبعا لا قصدا؛ وذلك لا يكفي في اعتلاء الهيئة، بل لابد أن يكون كل واحد منهما ملحوظا قصدا كالاعتلاء ليعتبر هيئة مركبة منهما، وهما من حيث إنهما يلاحظان قصدا مدلولا لفظين آخرين، فلا بد أن يكونا مقدرين في الإرادة، وأما تقديرهما موجبا لتغيير نظمه.

ونظير ذلك ما صرحوا به من أن في نظم الكلام، وذلك غير واجب بل ربما كان

تقديرهما: المشبه قد يطوى ذكره في التشبيه طيا على سنن الاستعارة، فلا يكون مقدرا في نظم الكلام فيلتبس بالاستعارة، ويفرق بينهما بوجهين:

أحدهما: أن لفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي، وفي الاستعارة في معناه المجازي.

الثاني: أن لفظ المشبه مقدر في الإرادة في صورة التشبيه دون الاستعارة، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ ﴾ [1] فإنه تشبيه؛ إذ لم يرد بالبحرين: «الإسلام» و«الكفر»، بل أريد البحران حقيقة، كما يشهد به سياق الآية لمن له ذوق سليم. وأريد تشبيه «الإسلام» و«الكفر» بهما، كأنه قيل: «الإسلام» بحر عذب فرات، و«الكفر» بحر ملح أجاج، فلفظ المشبه هاهنا مقدر في الإرادة دون نظم الآية؛ لكونه مغيرا له، **والشارح** معترف بذلك حيث قال في تفسير قول **الكشاف**[2]: فقد جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة، يعني: قد يطوى في التشبيه ذكر المشبه كما يطوى في الاستعارة، بحيث لا يكون في حكم المذكور، ولا يحتاج إلى تقديره في تمام الكلام، إلا أنه في التشبيه يكون منويا مرادا، وفي الاستعارة منسيا غير مراد.

ومصداق الفرق أن اسم المشبه به في الاستعارة يكون مستعملا في معنى المشبه مرادا به ذلك، بحيث لو أقيم مقامه اسم مشبه استقام الكلام، وفي التشبيه يكون مستعملا في معناه الحقيقي مرادا به ذلك، ثم قال: ففي قوله تعالى: ﴿ هَـٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ ﴾ [3] إلى قوله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ ﴾ [4] دلالة قاطعة على أن المراد بالبحرين: معناهما الحقيقي فيكون تشبيها، أي: لا يستوي «الإسلام» و«الكفر» اللذان هما كالبحرين الموصوفين، وقد خفي هذا البيان على بعض الأذهان، فذهبوا إلى أن هذه الآية من قبيل الاستعارة، ولا أدري كيف يتصدى أمثال هؤلاء لشرح مثل هذا الكتاب انتهى كلامه. فقد اتضح جواز كون اللفظ مرادا منويا وإن لم يكن مقدرا في تركيب الكلام.

وإذ قد تحققت ما تلونا عليك، عرفت أن تمييز الوجه **الثالث** أعني: أن تكون الاستعارة تمثيلية، عن الوجه **الثاني** أعني: أن تكون الاستعارة تبعية، مبني على تدقيق النظر

---

(1) فاطر 35 / 12.

(2) قال الزمخشري: "... وحرف الرجاء مستعار لمعنى الإرادة، ألا ترى كيف سلك به مسلك لام التعليل، كأنما قيل: لتبتغوا، ولتشكروا". الكشاف، 3 / 605.

(3) فاطر 35 / 12.

(4) فاطر 35 / 12.

في أحوال المعاني المقصودة بالألفاظ المقدرة، ورعاية ما تقتضيه قواعد علم البيان. فمن ثمة زلت فيه أقدام أقوام فضلوا وأضلوا.

فإن قلت: على أي هذه الوجوه الثلاثة يحمل كلام **العلامة**؟ قلت: على الوجه الثاني، فإن جعله المشبه به «اعتلاء الراكب»، ويعلم من ذلك أن المشبه هو: «التمسك بالهدى»، وأن وجه الشبه هو: «التمكن» و«الاستقرار» . وأما قوله: مثل فمعناه تمثيل، أي تصوير؛ فإن المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به، بل تصوير وصف المشبه بصورة وصف المشبه به، مثلا إذا قلت: «رأيت أسدا يرمي» فقد صورت «الشجاع» بصورة «الأسد»، بل صورت «شجاعته» بصورة «جرأته» . ولما كان المقصد الأعلى تصوير ما في المشبه من وجه الشبه، قدم «التمكن» و«الاستقرار» على «التمسك» الذي هو المشبه. وإنما قال: ومعنى «الاستعلاء» تنبيها على أن استعارة اللفظ تابعة لاستعارة المعنى؛ لتكون مفيدة للمبالغة.

فإن قلت: قد تبين لنا مما قررت أن الصواب هو أن طرفي التشبيه التمثيلي مركبان معنى ولفظا، وأن التركيب واجب في الاستعارة التمثيلية كما صرح به في **الإيضاح**، ويشهد به **المفتاح**. وتبين أيضا أن الاستعارة التبعية في كلمة «على» لا تجامع التمثيلية أصلا، فما حال التبعية في سائر الحروف، والأفعال، والأسماء المتصلة بها؟ قلت: هي لا تجامع التمثيلية في شيء منها؛ وذلك لأن معاني الحروف كلها مفردات؛ لكونها مدلولة لألفاظ مفردة، وكذلك متعلقات معانيها من حيث إنها مفهومة من تلك الحروف، ومعاني الأفعال ومصادرها والأسماء المشتقة منها كلها مفردات أيضا لما ذكرنا، وليس شيء من هذه المعاني هيئة مركبة، وحالة منتزعة من عدة أمور، فلا يقع شيء منها مشبها به أصالة ولا تبعا في الاستعارة التمثيلية.

فإن قلت: قد يتخيل اجتماع التبعية والتمثيلية من تقرير **السكاكي** الاستعارة في: «لعل»[1]، في قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[2]. قلت: ذلك تخيل فاسد، وكيف لا وقد صرح في صدر كلامه بأن المشبه به، والمستعار منه أصالة هو معنى «الترجي»، ويعلم من ذلك مع باقي كلامه أن المشبه والمستعار له أصالة هو: «الإرادة»، ثم يسري التشبيه والاستعارة منهما إلى المعنى الحقيقي لكلمة «لعل»، فيصير مشبها به ومستعارا منه تبعا، وإلى المعنى المقصود بها في تلك الآية ونظائرها، فيصير مشبها ومستعارا له تبعا. فكما أن

(1) مفتاح العلوم، ص: 490.

(2) البقرة 2 / 21.

المعنى الحقيقي لهذه الكلمة غير مستقل بالمفهومية، وإذا أريد أن يفسر عبر عنه بـ«الترجي»، كذلك معناها المجازي المراد بها هاهنا غير مستقل بالمفهومية، وإذا أريد أن يفسر عبر عنه بـ«الإرادة»؛ وكل من هذه المعاني أعني: «الترجي»، و«الإرادة»، و«المعنى الأصلي»، و«المعنى المراد» : مفردات، فلا يكون المشبه به، ولا المشبه في هذا التشبيه لا أصالة ولا تبعا بمركب منتزع من عدة أمور، فلا تكون استعارة «لعل» حينئذ تمثيلية عنده لما مر من حصره التمثيلية فيما ينتزع كل واحد من طرفيه من أمور متعددة.

نعم، لما كان استعارة «لعل» من معناها الحقيقي المفسر بـ«الترجي»، لمعناها المجازي المفسر بـ«إرادة الله تعالى للأفعال الاختيارية للعباد مبنية على أصول المعتزلة»، أوردها وأطنب فيها بما هو بسط لكلام الكشاف[1]، ثم صرح بالمقصود مقتفيا له أيضا. فقال: فتشبه حال المكلف المتمكن من فعل الطاعة والمعصية مع الإرادة منه أن يطيع باختياره، بحال المرتجي المخير بين أن يفعل وأن لا يفعل. فكان الظاهر أن يقول: فتشبه حال الله الممكن بحال المرتجي؛ لأنه أراد بالحال الذي هو المشبه به المعنى الحقيقي الذي يعبر عنه بـ«الترجي»، وهو حال قائم بـ«الترجي» متعلق بالمترجي، وأراد بالحال الذي هو المشبه المعنى المجازي الذي يعبر عنه بإرادة الله تعالى، وهو حال قائم بالله متعلق بالمكلف، فالأولى بالحال أن يضاف إلى ما قام به؛ لكن عدد من ذلك وأضافه إلى المتعلق لفائدتين:

الأولى: رعاية الأدب في ترك التصريح بتشبيه حال الله تعالى بحال المرتجي.

والثانية: الإشارة إلى وجه الشبه بين «الترجي» وتلك «الإرادة»، فإن المشابهة بينهما إنما هي في أن متعلق كل واحد منهما يتميل بين إقدام وإحجام. فقوله: «مع الإرادة منه أن يطيع» متعلق بـ«المتمكن»، لا بقوله: فيشبه ليؤذن بتركيب في المشبه، وهذه الصفة أعني: «المتمكن» مع ما في حيزها تنبيه على وجه الشبه في جانب المشبه، وكذلك قوله: «المخير بين أن يفعل وأن لا يفعل»، تنبيه عليه في جانب المشبه به. ولم

---

(1) قال الزمخشري: "اللام في ﴿ لِيَكُونَ ﴾ [القصص: 8] هي لام كي التي معناها التعليل، كقولك: جئتك لتكرمني سواء بسواء ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحزنا، ولكن: المحبة والتبني، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته، شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله، وهو الإكرام الذي هو نتيجة المجيء، والتأدب الذي هو ثمرة الضرب في قولك: ضربته ليتأدب. وتحريره: أن هذه اللام حكمها حكم الأسد، حيث استعيرت لما يشبه التعليل، كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد" الكشاف، 3 / 394.

يقصد بشيء منهما تركيب في أحد الطرفين وانتزاعه من متعدد، وحينئذ قد اضمحل ذلك الخيال واتضح المستقيم من المحال. وإن شئت زيادة توضيح في المقال، فاعلم أن قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ وأمثاله يحتمل الوجوه الثلاثة على قياس ما تقدم.

أما التبعية فقد كشفنا عنها غطاءها فأنت بها خبير، وأما التمثيلية فأن تشبه الهيئة المركبة المنتزعة من «المريد»، و«المراد منه»، و«الإرادة»، بالهيئة المركبة المنتزعة من «المرتجي» و«المرتجى منه»، و«الترجي»، فيكون المستعار مجموع الألفاظ الدالة على الهيئة المشبه بها، وقد سبق في تحقيقها ما هو كاف شاف لمن ألقى السمع وهو شهيد.

وأما الاستعارة بالكناية فبصرك اليوم فيها حديد، وهي وإن كانت هي المختارة عند **السكاكي** حيث رد التبعية إليها مطلقا[1]، فقد رد عليه ذلك **صاحب الكشف** بما لم يسبقه به أحد وما عليه من مزيد، وسيرد عليك هذا المعنى غير بعيد.

ونحن نوضح لك الحال في بعض صور الأفعال؛ ليكون لك مثالا تحتذيه، ومنارا تنتحيه فنقول: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾[2]:

أن جعل المشبه به فيه المعنى المصدري الحقيقي للختم، والمشبه إحداث حالة في قلوبهم مانعة من نفوذ الحق فيها، كان طرفا التشبيه مفردين والاستعارة تبعية؛ وهو الوجه الأول في **الكشاف**.

وأن جعل المشبه به هيئة مركبة منتزعة من الشيء والختم الوارد عليه ومنعه صاحبه من الانتفاع به، والمشبه هيئة مركبة منتزعة من القلب والحالة الحادثة فيه، ومنعها صاحبه من الاستنفاع به في الأمور الدينية، كان طرفا التشبيه مركبين، والاستعارة تمثيلية قد اقتصر فيها من ألفاظ المشبه به على ما معناه عمدة في تصور تلك الهيئة، واعتبارها وباقي الألفاظ منوية مرادة، وإن لم تكن مقدرة في نظم الكلام، وليس هناك استعارة تبعية أصلا على ما تقرر فيما سبق؛ وهو الوجه الثاني في **الكشاف**. والفائدة في الاقتصار على بعض الألفاظ الاختصار في العبارة، وتكثير محتملاتها بأن تحمل تارة على التبعية، وأخرى على التمثيلية، ولو صرح بالكل تعينت التمثيلية إلى غير ذلك من الفوائد التي ربما لاحت في مواردها إذا فكرت فيها.

وإن قصد في الآية إلى تشبيه قلوبهم بأشياء مختومة، وجعل ذكر «الختم» الذي هو من روادف المستعار المسكوت عنه تنبيها عليه ورمزا إليه، كان من قبيل الاستعارة

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 493.

(2) البقرة 2 / 7.

بالكناية والله المستعان في البداية والنهاية.

ثم إن الشارح بعدما جرى في المباحثة من إبطالنا الاستعارة التمثيلية التبعية في صورة جزئية، أعني: كلمة «على» كما حققناه، وتشبثه بما لا يتشبث به كما مضى، فكر في نفسه برهة وقدر وصور ذلك الجزئي في صورة كلية، وقرر فقال: لا يقال الاستعارة التبعية الحرفية لا تكون تمثيلية؛ لأنها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا، ومتعلق معنى الحرف لا يكون إلا مفردا؛ لأنا نقول: كلتا المقدمتين في حيز المنع، فإن مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة، بل وصف صورة منتزعة من عدة أمور بوصف صورة أخرى؛ وهذا لا يوجب إلا اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه، ولا ينافي كونها متعلق معنى الحرف، ومن البين في ذلك تقرير **المفتاح** لاستعارة «لعل» في ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ هذه عبارته بعينها ومتنها. وأنت بعدما خبرتك بتحقيق ما سلف في وجوب إفراد متعلقات معاني الحروف، ووجوب تركيب ما ينتزع من أمور متعددة، تعلم سقوط منعيه معا سقوطا لا مرية فيه ولا خفاء.

وعبارته هذه مختلة أيضا، فإن قوله: بل وصف صورة، صوابه أن يقال: بل صورة، فإن المشبه مثلا هو الصورة المنتزعة لا وصفها، فلفظ الوصف مستدرك في الموضعين هاهنا، بخلاف ما فيه عبارة **المفتاح** حيث قال: ومن الأمثلة استعارة وصف إحدى صورتين منتزعتين من أمور لوصف الأخرى؛ فإنه أراد بوصف الصورة: العبارة الدالة عليها، فكأنه قال: أن توقع عبارة إحدى الصورتين مكان عبارة أخرى. وقد صرح بذلك حيث قال: شبه صورة تردده هذا بصورة تردد إنسان، فتأخذ صورة تردده هذا فتشبهها بصورة تردد إنسان قام ليذهب في أمر، فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر أخرى، ثم تدخل صورة المشبه في جنس صورة المشبه به روما للمبالغة في التشبيه، فتكسوها وصف المشبه به من غير تغيير فيه. وأما قوله: ومن البين، فقد بينا أنه خيال فاسد لا يلتبس على من له قدم صدق في القواعد البيانية.

واعلم أن **الفاضل اليمني**(1) توهم اجتماع التبعية والتمثيلية من عبارة **المفتاح**، لكنه لم يصرح بأن طرفي تلك التمثيلية يكونان منتزعين من أمور عدة فخفي الفساد في كلامه. و**الشارح** قلده في ذلك وزاد ما أظهر فساده، فتثبت أنت في رعاية القوانين، ولا تكن من

---

(1) هو إدريس بن عبد الله، الفاضل اليمني الشافعي، نزيل دمشق، كان من أصحاب شيخ الإسلام الوالد، حضر دروسه وشملته إجازته، وكان قد عزم على قراءة المنهاج عليه وعلى غيره فعاجلته المنية سنة: 929هـ.

ينظر ترجمته في: شذرات الذهب، 4 / 163.

المقلدين الذين يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

الترشيح ليس من المجاز والاستعارة:

قال: ومما يدل على أن الترشيح ليس من المجاز إلخ[1].

أقول: قد مر إيماء إلى أن صاحب الكشف جوز في الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما في قرينة الاستعارة بالكناية، فله أن يؤول عبارة الكشاف[2] بأن المراد هو الترشيح فقط، فإن الأول مع كونه ترشيحا في الجملة استعارة أيضا، وإن كانت تابعة لاستعارة «الحبل» لـ«العهد».

قال: قلنا: فرق بين المقيد والمجموع والمشبه به هو الموصوف، والصفة خارجة عنه إلخ[3].

أقول: هذا الفرق لا يجدي نفعا؛ لأن المشبه به إذا كان هو المقيد بوصف كان ذلك الوصف من تتمته، ولا يتم ذلك التشبيه إلا بملاحظته، فلا يكون ذكر الوصف تقوية وتربية للمبالغة المستفادة من التشبيه، ولا مبنيا على تناسبه فلا يكون ترشيحا أصلا.

---

(1) وتمام كلامه: "والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: 103] أنه يجوز أن يكون الحبل استعارة للوثوق بالعهد، أو هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه، وحاصل اعتراض المصنف مطالبته بالفرق بين التخييلية والترشيح. وجوابه: أن الأمر الذي هو خواص المشبه به لما قرن في التخييلية بالمشبه كالمنية مثلا، حملناه على المجاز، وجعلناه عبارة عن أمر متوهم يمكن إثباته للمشبه، وفي الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم تحتج إلى ذلك؛ لأنه جعل المشبه به هو هذا المعنى من لوازمه، فإذا قلنا: رأيت أسدا يفترس أقرانه، ورأيت بحرا تتلاطم أمواجه، فالمشبه به هو الأسد الموصوف بالافتراس الحقيقي، والبحر الموصوف بالتلاطم الحقيقي، بخلاف أظفار المنية فإنها مجاز عن الصورة المتوهمة، ليصح إضافتها إلى المنية. فإن قيل: فعلى هذا لا يكون الترشيح خارجا عن الاستعارة زائدا عليها. قلنا: فرق بين المقيد والمجموع والمشبه به هو الموصوف، والصفة خارجة عنه، لا المجموع المركب منهما. وأيضا معنى زيادة أن الاستعارة تامة بدونه " المطول، ص: 620.

(2) قال الزمخشري: "قولهم: اعتصمت بحبله: يجوز أن يكون تمثيلا لاستظهاره به ووثوقه بحمايته، بامتساك المتدلي في مكان مرتفع بحبل وثيق يؤمن انقطاعه، وأن يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام لوثوقه بالعهد، أو ترشيحا لاستعارة الحبل بما يناسبه. والمعنى: واجتمعوا على استعانتكم بالله ووثوقكم به ولا تفرقوا عنه. أو واجتمعوا على التمسك بعهده إلى عباده وهو الإيمان والطاعة؛ أو بكتابه لقول النبي صلى الله عليه وسلم: القرآن حبل الله المتين لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق من كثرة الرد، من قال به صدق؛ ومن عمل به رشد، ومن اعتصم به هدي إلى صراط مستقيم [أخرجه الترمذي في فضائل القرآن، من حديث الحارث الأعور عن علي رضي الله عنه] " الكشاف، 1 / 394.

(3) المطول، ص: 620. ينظر الهامش: 2، أعلاه.

وأيضا إذا كان المشبه به هو المقيد من حيث هو مقيد، فلا بد أن يستعار منه ما يدل عليه من حيث هو كذلك، فلا تتم تلك الاستعارة بدون ذلك القيد.

الاستعارة المكني عنها:

قال: فالاستعارة بالكناية لا تنفك عن التخييلية؛ لأن إضافة خواص المشبه به إلى المشبه لا تكون إلا على سبيل الاستعارة[1].

أقول: ذكر هذا الكلام لتخييل صحة ما سيأتي من اعتراف **المصنف** على **السكاكي**؛ حيث قال: «فلم تكن المكني عنها مستلزمة للتخييلية»[2]. لا لبيان الواقع عند القوم فإنه باطل كما تقدم في تقرير كلام صاحب **الكشف** وسنذكره،ولا لبيان أنه مذهب **للسكاكي**؛فإنه لم يذهب إلى ذلك كما سنذكره أيضا.

قال: قد ذكر في كتابه ما يحصل به التقصي عن هذا الاعتراض[3].

(1) المطول، صص: 620 - 621. قال التفتازاني: "[وعنى بالمكني عنها] أي: أراد السكاكي بالاستعارة المكني عنها [أن يكون] الطرف [المذكور] من طرفي التشبيه [هو المشبه]، ويراد به المشبه به [على أن المراد بالمنية] في قوله: وإذا المنية أنشبت أظفارها [هو السبع بادعاء السبعية لها] وإنكار أن يكون شيئا غير السبع [بقرينة إضافة الأظفار] التي هي من خواص السبع [إليها] أي: إلى المنية فقد ذكر المشبه، أعني: المنية، وأريد به المشبه به، أعني: السبع، **فالاستعارة بالكناية لا تنفك عن التخييلية؛ لأن إضافة خواص المشبه به إلى المشبه لا تكون على سبيل الاستعارة**".

(2) التلخيص في علوم البلاغة، ص: 107.

(3) المطول، ص: 621. قال التفتازاني: "[ورد] ما ذكره السكاكي في تفسير الاستعارة المكني عنها [بأن لفظ المشبه فيها] أي: فن الاستعارة بالكناية كلفظ المنية مثلا [مستعمل فيما وضع له تحقيقا] للقطع بأن المراد بالمنية هو الموت لا غير. [والاستعارة ليست كذلك] لأنه فسرها بأن تذكر أحد طرفي التشبيه، وتريد به الطرف الآخر وجعلها قسما من المجاز اللغوي المفسر بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق. [وإضافة نحو الأظفار] التي جعلها قرينة الاستعارة إنما هي [قرينة التشبيه] المضمر في النفس، أعني: تشبيه المنية بالسبع، وهذا كأنه جواب سؤال مقدر، وهو أنه لو أريد بالمنية معناها الحقيقي فما معنى إضافة الأظفار إليها؟ وإلا فلا دخل له في الاعتراض.

فإن قلت: إنه **قد ذكر في كتابه ما يحصل به التقصي عن هذا الاعتراض**؛ حيث أورد سؤالا وهو أن الاستعارة تقتضي ادعاء أن المستعار له من جنس المستعار منه، وإنكار أن يكون شيئا غيره، ومبنى الاستعارة بالكناية على ذكر المشبه باسم جنسه، ولا اعترافا بحقيقة الشيء أكمل من التصريح باسم جنسه، ثم أجاب بأنا نفعل هاهنا باسم المشبه به ما نفعل في الاستعارة المصرح بها بمسمى المشبه، فكما ندعي هناك أن الشجاع مسمى للفظ الأسد بارتكاب تأويل، كما مر حتى يتهيأ لنا التقصي عن التناقض بين ادعاء الأسدية ونصب القرينة المانعة عن إرادة =

أقول: تقرير التقصي أن لفظ «المنية» لما جعل مرادفا «للسبع» وجب أن يكون استعماله في «الموت» بطريق المجاز، كما إذا استعمال لفظ «السبع» في «الموت» فإنه بطريق المجاز قطعا، وأحد المترادفين لا يخالف صاحبه في كونه حقيقة ومجازا إذا استعملا في معنى واحد.

قال: سلمنا جميع ذلك لكنه لا يقتضي إلخ[1].

أقول: حاصله: أن ادعاء الترادف لا يوجب ثبوته، فلا يكون لفظ «المنية» مستعملا في غير ما وضع له تحقيقا؛ وذلك لأن «الادعاء» لا يجعل الموضوع له غير موضوع له هاهنا، كما أنه لا يجعل غير الموضوع له موضوعا له في الاستعارة المصرح بها.

قال: هذا غاية ما أمكن في توجيه كلامه على ما فهموه، وفيه ما فيه[2].

=

الهيكل المخصوص. كذلك ندعي هاهنا اسم المنية اسما للسبع، مرادفا للفظ السبع بارتكاب تأويل، وهو أن ندخل المنية في جنس السبع للمبالغة في التشبيه بجعل أفراد السبع قسمين متعارفا وغير متعارف، ثم نذهب على سبيل التخييل إلى أن الواضع كيف يصح منه أن يضع اسمين كلفظي المنية والسبع لحقيقة واحدة، وأن لا يكونا مترادفين، فيتهيأ لنا بهذه الطريق دعوى السبعية للمنية، مع التصريح بلفظ المنية.

قلت: **سلمنا جميع ذلك لكنه لا يقتضي** كون لفظ المنية مستعملا في غير ما وضع له على التحقيق من غير تأويل، حتى يدخل في تعريف المجاز ويخرج عن تعريف الحقيقة، فكما أنا إذا جعلنا مسمى الرجل الشجاع من جنس مسمى الأسد بالتأويل لم يصر استعمال لفظ الأسد فيه بطريق الحقيقة، بل كان مجازا، فكذا إذا جعلنا اسم المنية مرادفا لاسم السبع بالتأويل لم يصر استعماله في الموت بطريق المجاز حتى يكون استعارة بل هو حقيقة فليتأمل..." المصدر نفسه، صص: 621 - 622.

(1) المطول، ص: 621، ينظر الهامش: 3، في الصفحة أعلاه.

(2) المصدر نفسه، ص: 622. قال التفتازاني: "فالحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له بالتحقيق، من حيث إنها موضوعة لها بالتحقيق. ونحن لا نسلم أن استعمال لفظ المنية في الموت في مثل قولنا: أنشبت المنية أظفارها استعمال فيما وضعت له بالتحقيق، بل من حيث إنه جعل فردا من أفراد السبع الذي لفظ المنية موضوع له بالتأويل المذكور. وبيان ذلك أن استعماله في الموت قد يكون باعتبار أنه موضوع للسبع مرادف له، والموت فرد من أفراد السبع متعارف، كما في أظفار المنية فاستعماله فيه بالاعتبار الأولي على سبيل الحقيقة، بخلاف الاعتبار الثاني فإن استعماله فيه ليس من حيث إنه موضوع له بالتحقيق، بل من حيث إنه مرادف للسبع، والموت فرد من أفراده. فليفهم **هذا غاية ما أمكن في توجيه كلامه على ما فهموه، وفيه ما فيه** والحق أن الاستعارة بالكناية هو لفظ السبع المكني عنه بذكر رديفه الواقع موقعه لفظ المنية المرادف له ادعاء، والمنية مستعار له، والحيوان المفترس مستعار منه على ما سبق..." نفسه، صص: 622 - 623.

أقول: قال فيما نقل عنه، يعني: على تقدير تسليم ما ذكر[1] فهو لا يفيد إلا عدم كون لفظ المنية حقيقة، بناء على انتفاء قيد الحيثية؛ بمعنى: أنه مستعمل فيما وضع له، لكن لا من حيث إنه موضوع له، وهذا لا يوجب كونه مستعملا في غير ما وضع له حتى يلزم كونه مجازا. وإنما قال: على تقدير تسليم ما ذكر إشارة إلى أن لفظ «المنية» في قولك: «أظفار المنية» مستعمل فيما وضع له من حيث إنه كذلك تحقيقا، وأما ادعاء كون «الموت سبعا» فلا ينافي ذلك؛ لأن «السبع» الادعائي هو حقيقة «الموت»، فجاز مع ذلك ملاحظة كونه موضوعا له.

قال: والسكاكي حيث فسر الاستعارة بالكناية بذكر المشبه وإرادة المشبه به، أراد بها المعنى المصدري[2].

أقول: لا يخفى عليك أن تفسير الاستعارة بالكناية بالمعنى المصدري بذكر المشبه وإرادة المشبه به، يفهم منه أن المستعار هو لفظ المشبه، كما أن تفسير الاستعارة المصرح بها بالمعنى المصدري بذكر المشبه به وإرادة المشبه، يفهم منه أن المستعار هو لفظ المشبه به؛ اللهم إلا أن يقال: المراد أن الاستعارة بالكناية هو تقدير إطلاق المشبه به على المشبه، وذكر المشبه وإرادة المشبه به ادعاء. فيفهم من الجزء الأول أن المستعار هو لفظ المشبه به، لكن دعوى إرادة أمثال هذه المعاني في التعريفات مما لا يلتفت إليه قطعا.

وأما قوله: (وقد صرح بأن المستعار في الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المتروك) [3]، فهو إشارة إلى قوله: «ويسمى المشبه به سواء كان المذكور أو المتروك مستعارا منه واسمه مستعارا، والمشبه [به] [4] مستعارا له»[5].

---

(1) نفسه، ص: 621.

(2) المطول، ص: 623. وتمام كلامه: "وحيث جعلها من أقسام المجاز اللغوي أراد بها اللفظ المستعار. وقد صرح بأن المستعار في الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المتروك؛وعلى هذا لا إشكال عليه إلا أنه صرح في آخر بحث الاستعارة التبعية بأن المنية استعارة بالكناية عن السبع والحال عن المتكلم، إلى غير ذلك من الأمثلة. وفي آخر فصل المجاز العقلي بأن الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي، فجاء الإشكال فالوجه أن يحمل مثل هذا على حذف المضاف، أي: ذكر المنية استعارة بالكناية حال كونها عبارة عن السبع ادعاء، على أن المراد بالاستعارة معناها المصدري، أعني: استعمال المشبه المشبه به ادعاء، فيوافق كلامه في بحث الاستعارة بالكناية، وحينئذ يندفع الإشكال بحذافيره".

(3) المطول، ص: 623.

(4) الزيادة من مفتاح العلوم.

(5) مفتاح العلوم، ص: 478.

والحق أن كلام السكاكي في هذه الاستعارة مختل؛ فإن تصريحه هذا يقتضي أن يكون المستعار في المكنية، هو بلفظ المشبه به كما هو **مذهب السلف**، وتعريفه لها بما ذكره وتمثيله إياها بأمثلة غير منحصرة، يقتضي أن يكون المستعار الذي هو مجاز لغوي لفظ المشبه؛ وفيه تكلف كما مضى، وعده مجازا يستلزم كون المصرحة حقيقة كما مر آنفا. وغاية ما يفرق به أن في المصرحة تصور غير الموضوع له بصورته، وفي المكنية تصور الموضوع له بصورة غيره؛ فقد اعتبر في كل منهما ما هو خارج عن المعنى الموضوع له، وما اعتبر فيه الخارج كان خارجا فيكونان مجازين فتأمل.

قال: واختار رد التبعية إلى المكني عنها، بجعل قرينتها مكنيا عنها، والتبعية قرينتها[1].

أقول: فإذا قلت: «نطقت الحال بكذا» فالقوم على أن في: «نطقت» استعارة تابعة لاستعارة «النطق» للدلالة، كأنه استعمل «النطق» في الدلالة أولا، ثم اشتق منه «نطقت» بمعنى: «دلت»، وذكر الحال قرينة لتلك الاستعارة. وعند **السكاكي** أن الحال استعارة بالكناية عن المتكلم[2] وأن نسبة «النطق» إليها قرينة للاستعارة المكني عنها، وإنما قصد برد التبعية إلى المكني عنها تقليل الأقسام؛ ليكون أقرب إلى الضبط كما صرح به.

ورد عليه **صاحب الكشف** بأنه قد يكون تشبيه المصدر هو المقصود الأصلي والواضح الجلي، ويكون ذكر المتعلقات تابعا ومقصودا بالعرض؛ فالاستعارة حينئذ تكون تبعية كما في قوله[3]:

تقري الرياح رياض الحزن مزهرة … إذا سرى النوم في الأجفان أيقاظا

فإن تشبيهها هنا إنما يحسن أصالة بين «هبوب الرياح» عليها وبين «القرى»، ولا يحسن التشبيه ابتداء بين «الرياح» و«المضيف»، ولا بين «الرياض» و«الضيف»، ولا بين «الأيقاظ» و«الطعام»، نعم يلاحظ التشبيه بين هذه الأمور تبعا لذلك التشبيه، ولا يصح أن يعكس فيجعل التشبيه بين «الهبوب» و«القرى» تبعا لشيء من هذه التشبيهات؛ فلا يصح هاهنا رد التبعية إلى المكنية عند من له ذوق سليم.

---

(1) هذا كلام القزويني، ينظر: التلخيص، ص: 107. وانظر شرحه في المطول، ص: 623. قال: "حيث جعل المنية استعارة بالكناية وإضافة الأظفار إليها قرينتها، ففي قولنا: نطقت الحال بكذا جعل القوم نطقت استعارة عن دلت، والحال حقيقة لا استعارة، لكنها قرينة لاستعارة النطق للدلالة، فهو يجعل الحال استعارة بالكناية عن المتكلم، ويجعل نسبة النطق إليه قرينة الاستعارة...".

(2) مفتاح العلوم، صص: 489 - 490.

(3) لم أقف على قائله.

وقد يكون التشبيه في المتعلق غرضا أصليا، وأمرا جليا، ويكون ذكر الفعل واعتبار التشبيه فيه تبعا، فحينئذ يحمل على الاستعارة بالكناية كقوله تعالى: ﴿ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ ﴾[1] فإن تشبيه «العهد» بـ«الحبل» مستفيض مشهور. وقد يكون التشبيه في مصدر الفعل وفي متعلقه على السوية، فحينئذ جاز أن يجعل استعارة تبعية، وأن يجعل استعارة مكنية كما في قولك: «نطقت الحال»، فإن كلا من تشبيه «الدلالة» بـ«النطق» وتشبيه «الحال» بالمتكلم ابتداء مستحسن، فظهر أن ما اختاره السكاكي من الرد مطلقا مردود.

قال: هذا كلامه ولا مساس له بكلام السكاكي[2].

أقول: قال في رد هذا الكلام في حاشيته على هذا الموضع:

أما أولا: فلأن قوله الاستعارة التخييلية ليست في «نطقت» بل في «الحال»، مما لا معنى له أصلا؛ لأن «الحال» عنده استعارة بالكناية، والتخييلية عنده يجب أن تكون ذكر المشبه به وإرادة المشبه لا تحقق له حسا ولا عقلا. وانتفاؤها في مثل «نطقت الحال» : إذا جعل «نطقت» حقيقة مما لا ينبغي أن يخفى على أحد، أقول في قوله: بأن يجعل لها «لسان» إشارة إلى أن الاستعارة التخييلية ليست في «الحال» نفسها، بل في «الحال» باعتبار أن يجعل لها «لسان»، وقد صرح بذلك فقال: (فإذا[3] قلنا: نطق لسان الحال، وأردنا باللسان الصورة المتخيلة للحال التي هي بمنزلة اللسان للإنسان، فلا بد من

(1) البقرة 2 / 27.

(2) المطول، ص: 625. قال التفتازاني: "[فلم يكن ما ذهب إليه] السكاكي من رد التبعية إلى المكني عنها [مغنيا عما ذكره غيره] أي: غير السكاكي من تقسيم الاستعارة إلى التبعية وغيرها؛ لأنه اضطر آخر الأمر إلى القول بالاستعارة التبعية، حيث لم يتأت له أن يجعل نطقت في قولنا: نطقت الحال بكذا حقيقة، بل لزمه أن يقدره استعارة. والاستعارة في الفعل لاتكون إلا تبعية. وما يقال إن مجرد كون العلاقة هي المشابهة لا يكفي في ثبوت الاستعارة، بل إنما يكون إذا كانت جلية مع قصد المبالغة في التشبيه، وتحقق هذين الأمرين ممنوع، فمما لا ينبغي أن يلتفت إليه، وذكر بعض من له حذاقة في غير هذا الفن جوابا عن اعتراض المصنف أنا لا نسلم أن لفظ نطقت إذا كان حقيقة لم توجد الاستعارة التخييلية، لأنها ليست في نطقت، بل في الحال بأن يجعل لها لسان، وأيضا معنى قوله في المفتاح: لا تنفك المكني عنها عن التخييلية، أن التخييلية مستلزمة للمكني عنها، لا على العكس كما فهمه المصنف. فإذا قلنا: نطق لسان الحال، وأردنا باللسان الصورة المتخيلة للحال التي هي بمنزلة اللسان للإنسان، فلا بد من استعارة المتكلم للحال فهاهنا استعارة مكني عنها موجودة دون التخييلية، فإنها من قسم المصرح بها، ولا تصريح بالمشبه به في نطقت الحال. **هذا كلامه ولا مساس له بكلام السكاكي**" المصدر نفسه، صص: 625–624 .

(3) في الحاشية: إذا، والصواب ما في المطول.

استعارة المتكلم للحال فهاهنا استعارة مكني عنها وتخييلية. أما إذا قلت[1] نطقت الحال فالمكني عنها موجودة دون التخييلية)[2] هذه عبارته بعينها.

فلا يرد عليه حينئذ أنه جعل «الحال» التي هي استعارة بالكناية عند **السكاكي** استعارة تخييلية عنده، بل الظاهر من كلام المجيب أنه جعل اعتراض **المصنف** باعتبار «نطقت» مثلا، أعم من أن يكون في «نطقت لسان الحال»، أو في «نطقت الحال». فدفع الأول بوجود التخييلية في اللسان وإن كان «نطقت» حقيقة، ودفع الثاني فقط أو دفعهما معا بأن المكنية لا تستلزم التخييلية بل الأمر بالعكس.

قال: وأما ثانيا: فلأن **السكاكي** بعدما اعتبر في تعريف الاستعارة بالكناية ذكر شيء من لوازم المشبه به، والتزم في أمثلة تلك اللوازم أن تكون على سبيل الاستعارة التخييلية؛ قال: «وقد ظهر أن الاستعارة بالكناية لا تنفك عن الاستعارة التخييلية، هذا[3] ما عليه مساق كلام **الأصحاب**»[4]. وهذا صريح في أن المكني عنها مستلزمة للتخييلية؛ إذ قد صرح فيما قبل بأن التخييلية توجد بدون المكنية كما في قولنا: «أظفار المنية الشبيهة بالسبع»، وغير ذلك من الأمثلة التي أوردها.

وأما ثالثا: فلأنه قد صرح **السكاكي** بأن «نطقت» في «نطقت الحال»، أمر وهمي كـــ«أظفار المنية»، وهذا صريح في أنه استعارة تخييلية، وبالجملة جميع ما ذكره هذا القائل في الجواب مخالف لصريح كلام **المفتاح**.

المجاز اللغوي الراجع إلى حذف الكلمة أو زيادها في الكلام:

قال: وبه يشعر لفظ **المفتاح**[5].

---

(1) في الحاشية: وأما إذا قلنا، والصواب ما في المطول.

(2) المطول، ص: 625.

(3) في الحاشية: على، والصواب ما في مفتاح العلوم.

(4) مفتاح العلوم، ص: 487.

(5) المطول، ص: 628. قال التفتازاني: "اعلم أن الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلي، كذلك توصف به أيضا لنقلها عن إعرابها الأصلي إلى غيره. وظاهر عبارة المفتاح أن الموصوف بهذا النوع من المجاز هو الإعراب، وهذا ظاهر في الحذف كالنصب في القرية، والرفع في ربك؛ لأنه قد نقل عن محله، أعني: المضاف، وأما في المجاز بالزيادة فلا يتحقق ذلك الانتقال فيه. وقد صرح بأن الجر في ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [الشورى: 11] مجاز والمقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الأول، لكنه قد حاول التنبيه على الثاني اقتداء بالسلف، واجتذابا بمنع السامع عن الزلق عند اتصاف الكلمة بالمجاز بهذا الاعتبار؛ فقال: [وقد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم إعرابها] الظاهر أن إضافة الحكم إلى الإعراب للبيان، وبه يشعر **لفظ المفتاح**. أي: تغير إعرابها من نوع =

أقول: حيث قال: «فالحكم الأصلي في الكلام لقوله: ﴿ رَبُّكَ ﴾ في: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [1] هو الجر، وأما الرفع فمجاز»[2] وحيث قال: «فالحكم الأصلي للقرينة في الكلام هو الجر، والنصب مجاز»[3].

قال: ويكون من باب الكناية وفيه وجهان[4]:

=

إلى آخر [بحذف لفظ أو زيادة لفظ]. فالأول [كقوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: 82]] والثاني: مثل قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ أي]: جاء [أمر ربك] لاستحالة مجيء الرب [و] اسأل [أهل القرية] للقطع بأن المقصود سؤال أهل القرية، وإن كان الله تعالى قادرا على إنطاق الجدران أيضا.

قال الشيخ عبد القاهر: إن الحكم بالحذف هاهنا لأمر يرجع إلى غرض المتكلم، حتى لو وقع في غير هذا المقام لم لقطع بالحذف؛ لجواز أن يكون كلام رجل مر بقرية قد خربت وباد أهلها، فاراد أن يقول لصاحبه واعظا ومذكرا، أو لنفسه متعظا ومعتبرا: اسأل القرية عن أهلها، وقل لها ما صنعوا، كما يقال: سل الأرض من شق أنهارك وغرس أشجارك، وجنى أثمارك؟ فالحكم الأصلي لربك والقرية هو الجر. وقد تغير في الأول إلى الرفع، وفي الثاني إلى النصب بسبب حذف المضاف. [و] ليس [(مثله شيء) فالحكم الأصلي لمثله هو النصب؛ لأنه خبر ليس، وقد تغير إلى الجر بسبب زيادة الكاف. وذلك لأنه المقصود نفي أن يكون شيء مثله تعالى، لا نفي أن يكون شيء مثل مثله. والأحسن أن لا يجعل الكاف زائدة، **ويكون من باب الكناية وفيه وجهان**". المصدر نفسه، صص: 628 - 629.

(1) الفجر 89 / 22.

(2) مفتاح العلوم، ص: 502. قال السكاكي: "...المجاز الراجع إلى حكم الكلمة في الكلام هو عند السلف رحمهم الله، أن تكون الكلمة منقولة عن حكم لها أصلي، إلى غيره، كما في قوله علت كلمته: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ ؛ فالأصل وجاء أمر ربك، فالحكم الأصلي في الكلام لقوله: ربك، هو الجر، وأما الرفع فمجاز. وفي قوله: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ والأصل: واسأل أهل القرية، فالحكم الأصلي للقرية في الكلام هو الجر، والنصب مجاز، وفي قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ فالأصل: ليس مثله شيء، بنصب مثله، والجر مجاز. ومدار هذا النوع على حرف واحد، وهو أن تكتسي الكلمة حركة لأجل حذف كلمة لابد من معناها، أو لأجل إثبات كلمة مستغنى عنها استغناء واضحا، كالكاف في قوله عز اسمه: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ ، أو الباء: في نحو: بحسبك أن تفعل كذا، ونحو: كفى بالله، دون الباء في نحو: ليس زيد بمنطلق، أو ما زيد بقائم".

(3) المصدر نفسه، ص: 502.

(4) المطول، ص: 629. قال التفتازاني: "أحدهما: أنه نفي للشيء بنفي لازمه؛ لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، كما يقال: ليس لأخي زيدٌ، فأخو ملزوم، والأخ لازمه؛ لأنه لابد لأخي زيد من أخ هو زيد، فنفيت هذا اللازم. والمراد نفي ملزومه أي: ليس لزيد أخ؛ إذ لو كان له أخ لكان لذلك الأخ أخ هو زيد، فكذا نفيت أن يكون لمثل الله تعالى مثل، والمراد: نفي مثله تعالى؛ إذ لو

=

أقول: الصواب أن الوجه الأول ليس كناية بل هو من المذهب الكلامي[1]، وهو: أن يورد المتكلم حجة لما يدعيه على طريقة أهل الكلام؛ كقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾ ﴾[2] أي: «القمر آفل وربي ليس بآفل»، فـ«القمر ليس بربي»، يدل على ذلك تقريره حيث قال: (أي ليس لزيد أخ؛ إذ لو كان له أخ لكان لذلك الأخ أخ هو زيد)[3] وحيث قال: (والمراد نفي مثله تعالى؛ إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله؛ إذ التقدير إنه موجود)[4]. ولو جعل هذا الوجه أيضا كناية لم يكن في الحقيقة وجها آخر غير الثاني، بل لا يكون اختلاف إلا في العبارة؛ بيان ذلك:

أن الأول حينئذ كناية في النسبة، حيث نسب النفي إلى مثل المثل وأريد به: نسبته إلى المثل.

والثاني: أيضا كناية في النسبة حيث نفي ثبوت مثل لمثله، وأريد نفي ثبوت مثل له.

فمرجعهما إلى استعمال لفظ دال على انتفاء مثل المثل في انتفاء المثل؛ إلا أنه عبر عن الأول بأن ثبوت مثل المثل لازم لثبوت المثل، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم. وعن الثاني بأن نفي المماثل عمن هو على أخص أوصافه نفي للمماثل عنه بطريق المبالغة.

وأما إذا جعل الأول مذهبا كلاميا فالفرق ظاهر؛ لأن العبارة في الكناية مستلزمة في المعنى المقصود، أعني: نفي المثل عنه تعالى بلا قرينة مانعة عن إرادة المعنى الأصلي في

=

كان له مثل لكان هو مثل مثله؛ إذ التقدير أنه موجود.

والثاني: ما ذكره صاحب الكشاف [4 / 212 – 213] هو أنهم قالوا: مثلك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله. والغرض نفيه عن ذاته فسلكوا طريق الكناية قصدا إلى المبالغة؛ لأنهم إذا نفوه عما يماثله، وعمن يكون على أخص أوصافه فقد نفوه عنه، كما يقولون: قد أيفعت لداته وبلغت أترابه يريدون إيفاعه وبلوغه، فحينئذ لا فرق بين قوله: ليس كالله شيء، وقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها هي المبالغة، وهما عبارتان متعقبتان على معنى واحد، وهو نفي المماثلة عن ذاته، ونحو قوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: 64] فإن معناه: بل هو جواد من غير تصور يد ولا بسط لها؛ لأنها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيئا آخر، حتى إنهم استعملوه فيمن لا يد له. وكذا يستعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له".

(1) وهو عند البلاغيين من البديع المعنوي، وهو أن يورد المتكلم حجة لما يدعيه على طريقة أهل الكلام، وهو أن تكون بعد تسليم المقدمات مستلزمة للمطلوب". معجم البلاغة العربية، ص: 232.

(2) الأنعام 6 / 76.

(3) المطول، ص: 629.

(4) المصدر نفسه، ص: 629.

المذهب الكلامي مستعملة في معناها الأصلي، وجعل ذلك حجة على المعنى المقصود من غير أن يقصد استعمالها فيه أصلا فتأمل.

قال: حتى إنهم استعملوها فيمن لا يد له إلخ[1]. أقول: اعلم أن استعمال «بسط اليد» في «الجود» بالنظر إلى من جاز أن يكون له «يد سواء وجدت وصحت، أو شلت، أو قطعت، أو فقدت؛ لنقصان في الخلقة كناية محضة لجواز إرادة المعنى الأصلي في الجملة، وبالنظر إلى من تنزه عن اليد كقوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ مجاز متفرع على الكناية لامتناع تلك الإرادة. فقد استعمل بطريق الكناية هناك كثيرا حتى صار بحيث يفهم منه «الجود، من غير أن يتصور «يد»، أو«بسط»، ثم استعمل هاهنا مجازا في معنى: «الجود، وقس على ذلك نظائره في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ ﴾[3]؛ فإن «الاستواء على العرش» أي: الجلوس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك، وفيمن لا يجوز عليه مجاز متفرع عليها، وعدم النظر فيمن يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الاعتداد، وفيمن لا يجوز منه مجاز كذلك، هكذا حقق الكلام في **الكشاف**[4].

قال: فإن كان الحذف أو الزيادة مما لا يوجب تغير حكم الإعراب، كما في قوله تعالى: ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ ﴾[5] إلخ[6].

أقول: هذا ملحق في بعض النسخ[7] نقل فيه كلام **الإحكام**، واعترض عليه بلا مرية في بعضه، وهو قوله: والمراد بالزيادة هاهنا ما وقع عليه عبارة **النحاة** من زيادة الحروف، فلا يدخل فيها «سرت في يوم الجمعة»، و«الرجل قائم»، و«إنه قائم» وما أشبه ذلك. وبعضه منظور فيه وهو ما زعم من أن ما ذكره **الأصوليون** من المجاز بالنقصان؛ كقوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾، والمجاز بالزيادة؛ كقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ ليس من المجاز الذي يعتبر فيه استعمال اللفظ في غير ما وضع له. يعني: أن المجاز هاهنا بمعنى آخر

(1) المطول، ص: 629، ينظر الهامش: 1، في الصفحة أعلاه.
(2) طه 20 / 5.
(3) آل عمران 3 / 77.
(4) الكشاف، 3 / 53.
(5) البقرة 2 / 19.
(6) هذا النص غير موجود في نسخ المطول التي بين أيدينا.
(7) ينظر الحاشية على المطول، ص: 407 - 408، طبعة أحمد كامل.

سواء أريد به الكلمة التي تغير حكم إعرابها بحذف أو زيادة كما ذكره **المصنف**[1]، أو أريد به الإعراب الذي تغيرت الكلمة إليه بسبب أحدهما، كما يدل عليه ظاهر عبارة **المفتاح**[2].

وبيان النظر أن **الأصوليين** بعدما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور، أو ردوا في أمثلته المجاز بالزيادة والنقصان، ولم يذكروا أن للمجاز عندهم معنى آخر كما ذكره صاحب **المفتاح** ونسبه إلى **السلف**، وزعم أن الأولى أن يعد ملحقا بالمجاز. فالمفهوم من كلامهم أن «القرية» مستعملة في «أهلها» مجازا، ولم يريدوا بقولهم: إنها مجاز بالنقصان أن «الأهل» مضمر هناك مقدر في نظم الكلام؛ فإن الإضمار يقابل المجاز عندهم. بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال: «أهل القرية»، فلما حذف «الأهل» استعمل «القرية» مجازا، فهي مجاز بالمعنى المتعارف، وسبيله النقصان. وكذلك قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ مستعمل في معنى: «المثل» مجازا، وسبب هذا المجاز هو الزيادة؛ إذ لو قيل: «ليس مثله شيء»، لم يكن هناك مجاز.

---

(1) الإيضاح، ص: 454.

(2) مفتاح العلوم، ص: 502.

الباب الرابع: الكناية

القسم الرابع للكناية: أن يكون المطلوب بها الوصف والنسبة معا:

قال: بل كنايتان: إحداهما: المطلوب بها نفس الصفة، وهي: «كثرة الرماد».

والثانية: المطلوب بها نسبة «المضيافية» إليه، وهو: جعلها في «ساحته»؛ ليفيد إثباتها له[1].

أقول: وإذا قيل: «يكثر الرماد في ساحة العالم»، وأريد به: «زيد» بناء على اشتهاره بالعلم واختصاصه فيه في الجملة، كان هناك ثلاث كنايات:

إحداها: عن الصفة.

والثانية: عن نسبتها إلى الموصوف كما ذكره.

والثالثة: عن الموصوف نفسه أعني زيدا.

قال: وقد يكون غير مذكور إلخ[2].

أقول: المثال الأول: أعني: قوله: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»[3]، قد صرح فيه بالصفة، أعني: «الإسلام»، وكنى عن نسبتها بالانتفاء إلى: «المؤذي» الذي لم يذكر في الكلام بحصر الإسلام في «غير المؤذي».

والمثال الثاني: أعني قولك: «أنا لا أعتقد حل الخمر»، قد كنى فيه عن الصفة،

---

(1) المطول، ص: 635. قال التفتازاني: "فإن قلت: هاهنا قسم رابع وهو أن يكون المطلوب بها صفة ونسبة معا، كما في قولنا: كثر الرماد في ساحة عمرو كناية عن نسبة المضيافية إليه. قلت: ليس هذا بكناية واحدة، **بل كنايتان: إحداهما: المطلوب بها الصفة نفسها، وهي كثرة الرماد. والثانية: المطلوب بها نسبة المضيافية إليه، وهي جعلها في ساحته ليفيد إثباتها له.** [والموصوف في هذين القسمين] ــ أعني: الثاني والثالث ــ [قد يكون] مذكورا كما مر، **وقد يكون [غير مذكور**، كما يقال في عرض من يؤذي المسلمين: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده] فإنه كناية عن نفي صفة الإسلام عن المؤذي، وهو غير مذكور في الكلام، وكما تقول في عرض من يشرب الخمر ويعتقد حلها وأنت تريد تكفيره: أنا لا أعتقد حل الخمر، وهذا كناية عن إثبات صفة الكفر له مع أنه قد كنى عن الكفر أيضا باعتقاد حل الخمر، ولا يخفى عليك امتناع أن يكون الموصوف غير مذكور عند الكناية عن الصفة، مع التصريح بالنسبة؛ لأن التصريح بإثبات الصفة للموصوف أو نفيها عنه مع عدم ذكر الموصوف محال، وعرض الشيء بالضم: ناحيته، ومن أي وجه جئته، يقال: نظرت إليه عن عرض وعرض، أي: من جانب وناحية "المصدر نفسه، صص: 635 - 636.

(2) نفسه، ص: 635، ينظر الهامش أعلاه.

(3) أخرجه البخاري، حديث رقم: 6484.

أعني: «الكفر» باعتقاد «حل الخمر»، وكنى عن إثباتها لموصوف غير مذكور في الكلام، بحصر «عدم اعتقاد حلها في المتكلم»، وإذا كان الموصوف غير مذكور كان القسم الثاني من الكناية مستلزما للقسم الثالث كما ذكره دون العكس؛ لجواز كون الصفة مصرحا بها، مع عدم ذكر الموصوف.

الفرق بين الكناية والتعريض:

قال: وقال صاحب الكشاف[1]: الكناية أن يذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له إلخ[2].

أقول: ذكر هذا جوابا عن قوله: فإن قلت أي فرق بين الكناية والتعريض، قال **صاحب الكشف**: المقصود بيان الفرق بينهما فلا يرد النقض على حد الكناية بالمجاز، وحاصل الفرق أنه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وفي التعريض: استعماله فيما وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق. والتحقيق: إن اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة، ويقابله المجاز؛ لأنه المستعمل في غير الموضوع له فقط. والكناية: اللفظ المستعمل بالأصالة فيما لم يوضع له والموضوع له مراد تبعا، وفي التعريض هما مقصودان: الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة أو مجاز أو كناية، والمعرض به من السياق. وفي الكناية العرضية يطلب مع المكني عنه معنى آخر، فالأول بمنزلة الحقيقة في كونه مقصودا، والثاني هو المعرض به؛ لأنه غير مقصود من اللفظ بل من السياق. هذا، وقد يتفق عارض بجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقولات، والكناية في حكم المصرح به كما في: «الاستواء على العـــرش»، و«بسط

---

(1) قال الزمخشري: "فإن قلت: أي فرق بين الكناية والتعريض؟ قلت: الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، كقولك: طويل النجاد، والحمائل لطول القامة، وكثير الرماد للمضياف. والتعريض أن تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلم عليك، ولأنظر إلى وجهك الكريم. . . وكأنه إمالة الكلام إلى عرض يدل على الغرض، ويسمى: التلويح؛ لأنه يلوح منه ما يريده " الكشاف، 1 / 282 – 283.

(2) المطول، ص: 636. قال التفتازاني: "[والمناسب للعرضية التعريض] أي: الكناية إذا كانت عرضية مسوقة لأجل موصوف غير مذكور كان المناسب أن يطلق عليها اسم التعريض. يقال: عرضت لفلان وبفلان إذا قلت قولا وأنت تعنيه، فكأنك أشرت به إلى جانب، وتريد جانبا آخر، ومنه المعاريض في الكلام وهي: التورية بالشيء عن الشيء. وقال صاحب الكشاف: الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، والتعريض أن تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلّم عليك، فكأنه إمالة الكلام إلى عرض يدل على المقصود، ويسمى: التلويح؛ لأنه يلوح منه ما تريده...".

اليد»، وبجعل الالتفات في التعريض نحو المعرض به نحو: ﴿ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦ ﴾[1]، فلا ينتهض نقضا على الأصل هذه عبارته.

وأقول: ذكر أولا الفرق بين الكناية والتعريض بما يقتضيه ظاهر كلام العلامة، فإن ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصله استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وذكر الشيء يدل به على شيء لم يذكره، يفهم منه أن الشيء الأول مذكور بلفظه الموضوع له؛ لأنه الأصل المتبادر عند الإطلاق، ويفهم منه أيضا أن الشيء الثاني لم يستعمل فيه اللفظ وإلا لكان مذكورا في الجملة؛ فلذلك قال: وحاصل الفرق أنه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وفي التعريض استعماله فيما وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق.

وكلام ابن الأثير[2] أعني قوله: والتعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي بل من جهة التلويح والإشارة[3]، يدل أيضا على أن المعنى التعريضي لم يستعمل فيه اللفظ بل ومدلول عليه إشارة وسياقا، بل تسميته تلويحا يلوح منه ذلك، وكذلك تسميته تعريضا ينبئ منه؛ ولذلك قيـــل: هو إمالة الكلام إلى عرض، أي: جانب يدل على المقصود.

وحقق ثانيا الكلام في الحقيقة والمجاز: الكناية والتعريض، وقيد الحقيقة بالمجردة أي المفردة احترازا عن الكناية؛ إذ قد تسمى حقيقة غير مفردة حيث يراد فيها المعنى الحقيقي أيضا؛ إذ يجوز إرادته. وقد فصل الشارح في تعريف الكناية هذا المعنى وبين ما هو الحق فيه[4].

وجعل أعني: صاحب الكشف التعريض أعم مما ذكره أولا، وحاصله أن المعتبر هو

---

(1) البقرة 2 / 41.

(2) هو نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري المعروف بابن الأثير، المكنى بأبي الفتح، والملقب بضياء الدين، ينتمي إلى اسرة علم وأدب. من مؤلفاته: "المثل السائر" و"كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكتب" و"حديقة الإنشا في صناعة الإنشاء" ينظر في ترجمته:

ـــ وفيات الأعيان، 5 / 389 -397. ـــ شذرات الذهب، 5 / 187 - 188. ـــ بروكلمان، 5 / 271 - 274.

(3) المثل السائر، 2 / 175. قال ابن الأثير: "والتعريض أخفى من الكناية؛ لأن دلالة الكناية لفظية وضعية من جهة المجاز، ودلالة التعريض من جهة المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي، وإنما سمي التعريض تعريضا لأن المعنى فيه يفهم من عرضه أي: من جانبه، وعرض كل شيء جانبه".

(4) المطول، ص: 190.

المعنى التعريضي مقصود من الكلام إشارة وسياقا، لا استعمالا، فجاز أن يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي، أو المجازي، أو المكني عنه. وقد دل به أي: بالمعنى المستعمل فيه من تلك المعاني على مقصود آخر بطريق الإمالة إلى عرض، فالتعريض يجامع كلا من الحقيقة والمجاز والكناية. وقوله وفي الكناية العرضية: يطلب مع المكني عنه آخر، يريد به: أن الكناية إذا كانت تعريضية كان هناك وراء المعنى الأصلي والمعنى المكني عنه آخر مقصود بطريق التلويح والإشارة، وكان المعنى المكني عنه هاهنا بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مقصودا من اللفظ مستعملا هو فيه.

فإذا قيل: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»، وأريد به: التعريض بنفي الإسلام عن مؤذ معين، فالمعنى الأصلي هاهنا: انحصار الإسلام فيمن سلموا من لسانه ويده، ويلزمه انتفاء الإسلام عن المؤذي مطلقا، وهذا هو المعنى المكني عنه المقصود من اللفظ استعمالا. وأما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقا، فهو نفي الإسلام عن المؤذي المعين. هكذا ينبغي أن يحقق الكلام ويعلم أن الكناية بالنسبة إلى المعنى المكني عنه لا يكون تعريضا قطعا، وإلا لزم أن يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ، وقد ظهر بطلانه، وهكذا المجاز والحقيقة أيضا.

وقوله: وقد يتفق إلخ، يعني: أن المجاز بسبب كثرة الاستعمال قد يصير حقيقة عرفية؛ وذلك لا يخرجه عن كونه مجازا، أو مستعملا في غير ما وضع له نظرا إلى أصل اللغة. وكذلك الكناية قد تصير بسبب كثرة الاستعمال في المعنى المكني عنه بمنزلة التصريح، كأن اللفظ موضوع بإزائه، ولا يلاحظ هناك المعنى الأصلي فيستعمل حيث لا يتصور فيه أصلا، كـ«الاستواء على العرش في الملك، و«بسط اليد في الجود»، ولا يخرج بذلك عن كونه كناية في أصله وإن سمي حينئذ مجازا متفرعا على الكناية وقد تحققته.

وكذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه إلى المعنى المعرض به كأنه المقصود الأصلي، وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا في أصله، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦ ﴾[1]؛ فإنه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل كل أحد، وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلي هاهنا دون المعنى الحقيقي. وإذ قد تقرر أن اللفظ بالقياس إلى المعنى المعرض به لا يوصف بالحقيقة ولا بالمجاز ولا بالكناية؛ لفقدان استعمال اللفظ في ذلك المعنى، واشتراطه في تلك الأمور.

فقول السكاكي: إن التعريض قد يكون تارة على سبيل الكناية، وأخرى على

(1) البقرة 2 / 41.

سبيل المجاز[1] لم يرد به: أن اللفظ في المعنى المعرض به قد يكون كناية وقد يكون مجازا، كما يتبادر الوهم إليه مما نقله المصنف عنه[2] وصرح به الشارح وأيده[3]: بأن اللفظ إذا دل علـــى معنى دلالة صحيحة فلا بد من أن يكون حقيقة فيه، أو مجازا أو كناية. وقد غفل عن مستتبعات التراكيب فإن الكلام يدل عليها دلالة صحيحة، وليس حقيقة فيها ولا مجازا ولا كناية؛ لأنها مقصودة تبعا لا أصالة، فلا يكون مستعملا فيها.

والمعنى المعرض به وإن كان مقصودا أصليا، إلا أنه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه، وإنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والإشارة؛ وقد صرح ابن الأثير: بأن التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازا؛ حيث قال: هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي[4]. وحيث قال: فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازا، وقد أشار إلى أنه لا يكون كناية فيه أيضا، حيث قال: الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز[5] بل أراد السكاكي أن التعريض قد يكون على طريقة الكناية في أن يقصد به المعنيان معا، وقد يكون على طريقة المجاز بأن يقصد به المعنى التعريضي فقط.

فقولك: «آذيتني»، فستعرف إذا أردت به تهديد المخاطب، وتهديد غيره معا كان على سبيل الكناية في إرادة المعنيين، إلا أن الأول مراد باللفظ والثاني بالسياق. وإذا أردت به تهديد غيره فقط وهو المعنى المعرض به كان على سبيل المجاز، فـــي أن المقصود هو هذا المعنى وحده ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا لما مر، وللتنبيه على هذا المعنى زاد في التركيب لفظ السبيل، والله الهادي إلى سواء السبيل.

فصل: المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح:

قال: بل معنى كلام الشيخ[6] أن شيئا من هذه العبارات لا يوجب أن يحصل له في المواقع زيادة في المعنى، مثلا إذا قلنا: «رأيت أسدا يرمي» فهو لا يوجب أن يحصل لـــ«زيد» في الواقع زيادة «شجاعة» لا يوجبها قولنا: «رأيت رجلا كالأسد»[7].

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 523.
(2) الإيضاح، ص: 467.
(3) المطول، ص: 637.
(4) المثل السائر، 175 / 2.
(5) المصدر نفسه، 175 / 2.
(6) دلائل الإعجاز، صص: 70 - 71.
(7) المطول، ص: 639. قال التفتازاني: "...قال الشيخ عبد القاهر: وليس السبب في كون المجاز =

أقول: العبارات لا تفيد ثبوت معانيها في نفس الأمر؛ لأن دلالتها على المعاني ليست دلالة عقلية قطعية ليمتنع تخلف المعاني عنها، بل هي دلالة وضعية يجوز فيها تخلف المدلول عن الدليل، وهذا مما لا يشتبه. لكنهم تعرضوا له في الخبر دفعا لما يتوهم من تعريفه باحتمال الصدق والكذب، من أن احتماله لهما على سواء، وبينوا أن كذبه إنما هو بتخلف مدلوله عنه.

ثم حمل كلام الشيخ على أن الفرق بين الاستعارة والتشبيه، وبين الكناية والتصريح، ليس باعتبار أن الاستعارة والكناية توجبان أن يحصل في الواقع زيادة في المعنى، أي: زيادة في «الشجاعة»، وزيادة في «القرى» مثلا مما لا يناسب المقام؛ إذ لا يذهب وهم إلى ذلك حتى يدفع بأنهما لا توجبان ثبوت أصل «الشجاعة، وأصل «القرى» في الواقع. فكيف يتصور إيجابهما الزيادة فيهما؟

بل نقول: نفي إيجابهما لثبوت الزيادة في الواقع، يوهم إيجابهما لثبوت أصل المعنى فيه، والإنصاف أن المتبادر من كلام الشيخ ما فهمه المصنف[1] وهو المناسب لهذا المقام؛ إذ ربما يتوهم أن الأبلغية باعتبار دلالة إحدى العبارتين على معنى زائد لا تدل

=

والاستعارة والكناية أبلغ أن واحدا من هذه الأمور يفيد زيادة في المعنى نفسه، لا يفيدها خلافه، بل لأنه يفيد تأكيدا لإثبات المعنى لا يفيد خلافه، فليست مزية قولنا: رأيت أسدا على قولنا: رأيت رجلا هو والأسد سواء في الشجاعة، أن الأول أفاد زيادة في مساواته للأسد في الشجاعة لم يفدها الثاني...واعترض المصنف [الإيضاح، ص: 468 - 469] بأن الاستعارة أصلها التشبيه، والأصل في وجه الشبه أن يكون في المشبه به أتم منه في المشبه، وأظهر فقولنا: رأيت أسدا يفيد للمرء شجاعة، أتم مما يفيدها قولنا: رأيت رجلا كالأسد، لأن الأول يفيد له شجاعة الأسد، والثاني يفيده شجاعة دون شجاعة الأسد، فكيف يصح القول بأن ليس واحد من هذه الأمور يفيد زيادة في المعنى نفسه، لا يفيد خلافه؟ ثم أجاب بأن مراد الشيخ أن السبب في كل صورة ليس هو ذلك، وليس المراد أن ذلك ليس بسبب في شيء من الصور، فهذا يتحقق في قولنا: رأيت أسدا بالنسبة إلى قولنا: رأيت رجلا كالأسد، لا بالنسبة إلى قولنا: رأيت رجلا مساويا للأسد، أو زائدا عليه في الشجاعة. ولا يتحقق أيضا في كثير الرماد، وكثير القرى، ونحو ذلك. وهذا وهم من المصنف. **بل معنى كلام الشيخ أن شيئا من هذه العبارات لا يوجب أن يحصل له في المواقع زيادة في المعنى، مثلا إذا قلنا: «رأيت أسدا يرمي» فهو لا يوجب أن يحصل لـــ«زيد» في الواقع زيادة «شجاعة» لا يوجبها قولنا: «رأيت رجلا كالأسد»**. وهذا كما ذكره الشيخ من أن الخبر لا يدل على ثبوت المعنى أو نفيه، مع أنا قاطعون بأن المفهوم من الخبر أن هذا الحكم ثابت أو منفي، وقد بينا ذلك في بحث الإسناد الخبري..."المصدر نفسه، صص: 638 - 639.

(1) الإيضاح، صص: 468 - 469.

عليه الأخرى، فدفع ذلك وبين أن الأبلغية باعتبار تأكيد الدلالة وقوتها، وهو معنى ما قيل من أن المجاز والكناية كدعوى الشيء ببينة، لا باعتبار زيادة في مدلول إحداهما. ولذلك صرح بالمساواة فقال: «رأيت رجلا هو والأسد سواء في الشجاعة»؛ فإن المساواة المفهومة منه ومن قولنا: «رأيت أسدا»، لا يتصور فيها زيادة ولا نقصان؛ فيتضح ما ادعاه من عدم إفادة الاستعارة زيادة في المعنى، وحينئذ يتجه عليه اعتراض **المصنف**[1]، ويدفع بما أجاب به أيضا. وأما قول **الشيخ** (قلنا لا يتغير حال المعنى في نفسه بل يكنى عنه بمعنى آخر إلخ)[2]، فمعناه: أن اختلاف الطرق الدالة على المعنى لا يوجـــب اختلافا وتغيرا في نفس المعنى بالزيادة والنقصان، فإن معنى: «كثرة القرى» معنى واحد لا يختلف في نفسه، بأن يعبر عنه تارة باللفظ الموضوع بإزائه، ويكنى عنه أخرى بـــ«كثرة الرماد»، فيعلم في الأول من اللفظ، وفي الثاني بطريق المعنى. وكذلك معنى «مساواة الأسد» لا يتغير في نفسه، سواء عبر عنه بلفظه أو دل عليه من حيث المعنى بجعله «أسدا»، فالمفهوم من إحدى العبارتين هو بعينه المفهوم من الأخرى من غير زيادة ونقصان في نفسه.

نعم، هناك اختلاف في قوة الدلالة وتأكيدها كما بينا، وعلى هذا كلام **الشيخ** أولا وآخرا على ما فهمه **المصنف** كلام صحيح جزل، وتلك الخدشة مدفوعة بما ذكروه. وأما على ما فهمه **الشارح** فهو على ما ترى من الركاكة والفساد[3]، وإنما وقع له الاشتباه من قول **الشيخ**: لا يتغير حال المعنى في نفسه[4]؛ فتوهم أنه أراد تغيره زيادة ونقصانا بحسب الثبوت والانتفاء في الأمر نفسه، وهو سهو. بل أراد تغيره في نفسه بأن يفهم من إحدى

(1) الإيضاح، 469—468 . قال القزويني: "ولقائل أن يقول: قد تقدم أن الاستعارة أصلها التشبيه، وأن الأصل في وجه الشبه أن يكون في المشبه به أتم منه في المشبه وأظهر؛ فقولنا: رأيت أسدا، يفيد للمرء شجاعة أتم مما يفيدها قولنا: رأيت رجلا كالأسد؛ لأن الأول يفيد شجاعة الأسد، والثاني شجاعة دون شجاعة الأسد. ويمكن أن يجاب بحمل كلام الشيخ على أن السبب في كل صورة ليس هو ذلك، لا أن ذلك ليس بسبب في شيء من الصور أصلا".

(2) المطول، ص: 639.

(3) قال التفتازاني: "وهذا كما ذكره الشيخ من أن الخبر لا يدل على ثبوت المعنى أو نفيه، مع أنا قاطعون بأن المفهوم من الخبر أن هذا الحكم ثابت أو منفي، وقد بينا ذلك في بحث الإسناد الخبري. والدليل على ما ذكرنا أنه قال: فإن قيل مزية قولنا: رأيت رجلا مساويا للأسد في الشجاعة أن المساواة في الأول تعلم من طريق المعنى، وفي الثاني من اللفظ. قلنا: لا يتغير حال المعنى في نفسه بأن يكنى عنه بمعنى آخر، ولا يتغير معنى كثرة القرى بأن يكنى عنه بكثرة الرماد، فهكذا لا يتغير معنى مساواة الأسد بأن يدل عليه بأن تجعله أسدا، وهذا صريح في أن مراده ما ذكرنا". المصدر نفسه، ص: 639.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 71.

العبارتين زيادة في المعنى لا تفهم من الأخرى كما ذكرنا. وإنما قال في نفسه: احترازا عن اختلاف الدلالة عليه، أي المفهوم في نفسه واحد غير مختلف وإن اختلفت الدلالة عليه؛ فظهر أن التشنيع ساقط، وأن المغلط غالط[1]، والله ألهمهم للصواب وإليه المرجع والمآب.

(1) قال التفتازاني: "لكن المصنف كثيرا ما يغلط في استنباط المعاني من عبارات الشيخ لافتقارها إلى تأمل وافر " المطول، ص: 639.

الفن الثالث: علم البديع

التعريف:

قال: الفن الثالث علم البديع(1).

أقول: يسمى البديع بديعا؛ لكونه باحثا عن الأمور المستغربة.

قال: فوجوه تحسين الكلام إشارة إلى الوجوه المذكورة في صدر [الكلام] (2).

أقول: قد مر في تحقيق معنى التعريف أن الإضافة كـ«اللام» في الإشارة إلى: «المعهود»، و«الجنس» وما يتفرع عليه، والمناسب هاهنا أن تجعل الإضافة «للعهد» لما سنذكره.

قال: أي الخلو عن التعقيد المعنوي(3).

أقول: كأنه خص وضوح الدلالة بالخلو عن التعقيد المعنوي، مع أنه بحسب مفهومه يتناول الخلو عن التعقيد اللفظي أيضا؛ ليكون إشارة إلى علم البيان على ما ذكر في صدر الكتاب. كما أن رعاية المطابقة إشارة إلى علم المعاني؛ فيكون تنبيها على أن رتبة هذا الفن بعدهما. فقوله: (بعد) (4) هاهنا بمنزلة قوله: (وتتبعها وجوه أُخَر) (5). وقد علم بذلك أيضا أن وضوح الدلالة المذكورة في تعريف البيان، يجب حمله على الخلو عن

---

(1) المطول، ص: 640.

(2) في الحاشية: صدر الكتاب.

(3) المطول، ص: 640. قال التفتازاني: "[وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام] أي: يتصور معانيها ويعلم أعدادها وتفاصيلها بقدر الطاقة، **فوجوه تحسين الكلام إشارة إلى الوجوه المذكورة في صدر الكلام** في قوله: ويتبعها وجوه أخر تورث الكلام حسنا. وقوله: [بعد رعاية المطابقة] أي: مطابقة الكلام لمقتضى الحال [و] رعاية [وضوح الدلالة] أي: **بالخلو عن التعقيد المعنوي**؛ للتنبيه على أن هذه الوجوه إنما تعد محسنة للكلام بعد رعاية الأمرين، وإلا لكان كتعليق الدرر على أعناق الخنازير، فقوله: بعد متعلق بالمصدر أعني: تحسين الكلام، ولا يجوز أن يكون المراد بوجوه التحسين مفهومه الأعم الشامل للمطابقة لمقتضى الحال، والخلو عن التعقيد، وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا، سواء كان داخلا في البلاغة أو غير داخل. ويكون قوله: بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة احترازا عما يكون داخلا في البلاغة مما يتبين في علم المعاني والبيان واللغة والصرف والنحو؛ **لأنه يدخل فيها** حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام، كالخلو عن التنافر مثلا، مع أنه ليس من علم البديع".

(4) المصدر نفسه، ص: 640.

(5) نفسه، ص: 162.

التعقيد المعنوي اعتمادا على ما سبق في مباحث المقدمة فتأمل.

قال: لأنه يدخل فيها إلخ[1].

أقول: أي: في وجوه تحسين الكلام حينئذ، أي: حين يراد بها مفهومها الأعم بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالخلو عن التنافر مثلا، بل نقول: لا يخرج منها إلا مطابقة مقتضى الحال، والخلو عن التعقيد مطلقا بأن يجري وضوح الدلالة أيضا على مفهومه المتبادر، فيبقى الخلو عن التنافر بين الحروف، أو الكلمات، والخلو عن مخالفة القياس، والخلو عن ضعف التأليف كلها مندرجة فيها مع أنها ليست من علم البديع. وأما الخلو عن الغرابة فيمكن إدراجه في وضوح الدلالة.

البديع المعنوي:

الطباق:

قال: إلا وهي من سندس خضر[2].

أقول: قال في حاشيته خضر مرفوع في البيت خبر بعد خبر؛ لأن القصيدة على حركة الضم، إذ من جملة أبياتها قوله:

وقد كانت البيض القواضب في الوغى بواتر فهي الآن من بعده بتر

على ما سيجيء في رد العجز على الصدر.

قال: أي قول دعبل[3].

أقول: هو على وزن زبرج: الناقة المسنة واسم شاعر من خزاعة.

المقابلة:

قال: وزاد السكاكي وإذا شرط هاهنا، أمر شرط ثمة ضده[4].

---

(1) نفسه، ص: 460. ينظر الهامش: 3، أعلاه.

(2) المطول، ص: 642. قال التفتازاني: "فتدبيج الكناية [نحو قوله] أي: أبي تمام [ديوانه، ص: 329] في مرثية أبي نهشل محمد بن حميد حين استشهد:

تردى ثياب الموت حمرا فما أتى لها الليل إلا وهي من سندس خضر

(3) المصدر نفسه، ص: 643. قال التفتازاني: "...[ويلحق به] أي: بالطباق شيئان: أحدهما: الجمع بين معنيين يتعلق أحدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق مثل السببية واللزوم...[و] الثاني: الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معنياهما الحقيقيان، [نحو قوله] أي: دعبل: [لا تعجبي يا سلم من رجل] يعني نفسه [ضحك المشيب برأسه] أي: ظهر ظهورا تاما [فبكى] ذلك الرجل، فإنه لا تقابل بين البكاء وظهور الشيب، لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضادا لمعنى البكاء". نفسه، صص: 642 - 643.

(4) نفسه، ص: 644. قال التفتازاني: "[وزاد السكاكي] في تعريف المقابلة قيدا آخر حيث قال: هي =

أقول: ظاهر هذا الكلام: أنه لا يجب أن يكون في المقابلة شرط، لكن إذا اعتبر في أحد الطرفين شرط وجب اعتبار هذا في الطرف الآخر، ثم إن **السكاكي** مثل في المطابقة بقوله تعالى: ﴿ فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلاً وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا ﴾ [1] ولا شك أنه مندرج عنده في المقابلة أيضا؛ إذ لم يجب فيها اعتبار الشرط كما مر، ومن ذلك يعلم انتفاء التباين بين المطابقة والمقابلة، فإذا تؤمل في حديهما عرف كونها أخص من المطابقة كما عند **المصنف**[2].

مراعاة النظير:

قال: تجل عن الرهط الأمائي غادة لها من عقيل في ممالكها رهط[3]

أقول: قيل: «الرهط» الأول إزار من جلود تشقق وتأزر به الإماء، يعني: أنها ملكة، فملابسها رفيعة، فيكون قد وصفها أولا: برفعة حالها حسبا، وثانيا: بكثرة قبائلها نسبا.

ويجوز أن يكون المعنى: إنها كريمة المناسب ليس في حسبها أمة، فيكون «الرهط» الأول أيضا من «رهط» الرجل، أي: قومه.

الاستخدام:

قال: الاستخدام[4].

=

أن تجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر و[بين] ضديهما [مفتاح العلوم، ص: 533]. [وإذا شرط هاهنا] أي: فيما بين المتوافقين أو المتوافقات [أمر شرط ثمة] أي: فيما بين الضدين أو الأضداد [ضده] أي: ضد ذلك الأمر [كهاتين الآيتين فإنه لما جعل التيسير مشتركا بين الإعطاء والاتقاء والتصديق جعل ضده] أي: ضد التيسير، وهو التعسير المعبر عنه بقوله: ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴾ [الليل: 10]...".

(1) التوبة 9 / 82.

(2) الإيضاح، ص: 485.

(3) المطول، ص: 646. قال التفتازاني: "... [ويلحق به] أي: بمراعاة النظير أن يجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان، وإن لم يكونا مقصودين هاهنا...[و] لهذا [يسمى إيهام التناسب] كما مر في إيهام التضاد، ومن إيهام التناسب بيت السقط:

وحرف كنون تحت راء ولم يكن كدال يؤم الرسم غيره النقط

الحرف: الناقة المهزولة، وهي مجرورة معطوفة على الرهط في البيت السابق:

تجل عن الرهط الأماني غادة لها من عقيل في ممالكها رهط

والنون: هو الحرف المعروف من حروف المعجمة، شبه به الناقة في الدقة والانحناء، وليس المراد بها الحوت على ما وهم...".

(4) المطول، ص: 653. قال التفتازاني: "[...وهو أن يراد بلفظ له معنيان: أحدهما] أي: أحد المعنيين، [ثم] يراد [بضميره] أي: بالضمير الراجع إلى ذلك اللفظ معناه [الآخر أو يراد بأحد

=

أقول: يعني بالمعجمتين من «خذمت» الشيء: قطعته، ومنه: «سيف مخذوم»، وقد قطع هاهنا الضمير عما هو حقه. وروى بـــ«الحاء» مهملة و«الذال» المعجمة، من «حذمت» أي: «قطعت» أيضا. وروى به «المعجمة» و«المهملة»، كأنه جعله المعنى الذي لم يرد أولا تابعا في الذكر للمعنى المراد، فرد إليه الضمير.

اللف والنشر:

قال: وهذا معنى لطف مسلكه(1).

أقول: لا يخفى عليك أن مجرد وقوع نشر بين لفين: مفصل ومجمل، لا يقتضى لطف مسلكه، بحيث لا يهتدى إلى تبينه إلا النقاب المحدث من علماء البيان، بل لا بد

=

ضميريه] أي: ضميري ذلك اللفظ [أحدهما] أي: أحد المعنيين، [ثم] يراد [بالآخر] أي: بالضمير الآخر معناه [الآخر...]".

(1) المطول، ص: 655. قال التفتازاني: "وهاهنا نوع آخر من اللف لطيف المسلك، وهو أن يذكر متعدد على التفصيل، ثم يذكر ما لكل ويؤتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الإجمال ملفوظا أو مقدرا فيقع النشر بين لفين: أحدهما مفصل، والآخر مجمل. **وهذا معنى لطف مسلكه**، وذلك كما تقول: ضربت زيدا، وأعطيت عمرا، وخرجت من بلد كذا للتأديب والإكرام، ومخافة الشر فعلت ذلك، وعليه قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة: 185] شرع ذلك يعني جملة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر، وأمر المرخص له بمراعاة عدة ما أفطر فيه، ومن الترخيص في إباحة الفطر فقوله: (**لتكملوا**) علة الأمر بمراعاة العدة، (**ولتكبروا**) علة ما علم من كيفية القضاء والخروج من عهدة الفطر ﴿ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ أي: إرادة أن تشكروا علة الترخيص والتيسير. وهذا نوع من اللف لطيف المسلك لا يكاد يهتدي إلى تبينه إلا النقاب المحدث من علماء البيان، هذا كلامه [الكشاف، 1 / 228]. وعليه إشكال وهو أنه جعل من تفاصيل المعللات أمر الشاهد بصوم الشهر، ولم يجعل شيئا من العلل راجعا إليه، وجعل لتكبروا علة ما علم من كيفية القضاء، وهو مما لم يذكره في تفاصيل المعللات، فما ذكره في بيان تطبيق العلل غير مرافق لما ذكره من تقدير الكلام، ويمكن التقصي عنه بأن يقال: إن ذكر أمر الشاهد بصوم الشهر في تفاصيل المعللات ليس لأنه باستقلاله معلل بشيء من العلل المذكورة، بل هو توطئة وتمهيد ليفرع الترخيص ومراعاة العدة وكيفية القضاء عليه، ويشهد بذلك أنه لم يقل: ومن أمر المرخص بإعادة حرف الجر، كما قال: ومن الترخيص، فالحاصل أن المذكور فيما سبق من الكلام بعد أمر الشاهد بصوم الشهر هو الترخيص، وأمر المرخص له بمراعاة عدة ما أفطر ليصومها في أيام أخر، وفي هذا دلالة واضحة على تعليم كيفية القضاء..." نفسه، صص: 655 - 656.

هناك من أمر آخر وإن كنت في ريب مما ذكرنا فتأمل ما أورده الشارح من المثال[1]، هل هو بهذه المنزلة من الدقة واللطافة؟

ما أظن ذا طبع سليم يحكم بذلك، وأما الآية الكريمة ففيها دقة وجه العلية، ولطافة جهة المناسبة؛ ألا ترى أن تعليل الأمر بمراعاة العدة بإكمال العدة، فيه إشارة إلى أن تلافي المطلوب بقدر الإمكان واجب. ولما كان المطلوب أولا «صوم أيام مخصوصة بعدة معينة»، فحين فات خصوصية «الأيام» بناء على «العذر» أمر برعاية «العدة» حفظا له عن الفوات بالكلية، وتحصيلا له بقدر الإمكان؛ وفي ذلك لطافة بليغة، فيظهر من ذلك أن لا معنى للتعليل بإكمال «العدة في الأداء»، فلا يكون قوله: ﴿ وَلِتُكْمِلُوا ﴾ علة الأمر بمراعاة «العدة» شاملا لأمر «الشاهد بصوم الشهر» كما توهمه بعض الناس على ما سيأتي. وأن تعليل قوله تعالى: ﴿ وَلِتُكَبِّرُوا ﴾ مستنبط من غيره كما بينه في توجيه عبارة الكشاف[2] حيث قال: (وفي هذا دلالة واضحة على تعليم كيفية القضاء)[3]، وذلك يحتاج إلى دقة نظر. وأن كل واحدة من العلتين الأخيرتين يمكن إقامتها مقام الأخرى بحسب الظاهر، وبالتأمل الصادق ينكشف أن «الشكر» أولى بنعمة الترخيص، كما أن «التكبير» على الهداية أنسب بتعليم كيفية القضاء.

الجمع مع التفريق:

قال: أي قول الوطواط[4].

---

(1) هو قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة: 185].

(2) قال الزمخشري: : شرع ذلك يعني جملة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر، وأمر المرخص له بمراعاة عدة ما أفطر فيه، ومن الترخيص في إباحة الفطر، فقوله: (لتكملوا) علة الأمر بمراعاة العدة، (13) علة ما علم من كيفية القضاء والخروج من عهدة الفطر ﴿ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ علة الترخيص والتيسير، وهذا نوع من اللف لطيف المسلك لا يكاد يهتدي إلى تبينه إلا النقاب المحدث من علماء البيان". الكشاف، 1 / 228.

(3) المطول، ص: 656.

(4) المصدر نفسه، ص: 658. قال التفتازاني: "...[الجمع مع التفريق، وهو أن يدخل شيئان في معنى، ويفرق بين جهتي الإدخال، كقوله] أي: قول الوطواط[ديوانه، ص: 189]:

فوجهك كالنار في ضوئها وقلبي كالنار في حرها

أدخل قلبه ووجه الحبيب في كونهما كالنار، ثم فرق بينهما بأن جهة إدخال الوجه فيه من جهة الضوء وإدخال القلب من جهة الحر والاحتراق".

أقول: في **الصحاح**: «الوطواط» : الخفاش، وقيل: الخطاف. قال **أبو عبيدة**: هذا أشبه القولين عندي بالصواب. و«الوطواط» الرجل الضعيف الجبان، وقال: ولا أراه سمي به إلا تشبيها بالطائر.

الجمع مع التقسيم:

قال: في البيت السابق[1].

أقول: هو قوله[2]:

قاد المقانب أقصى شربها نهل على الشكيم وأدنى سيرها سرع

لا يعتقي بلــد مسراه عن بلد كالموت ليس له ري ولا شبــع

حتى أقام إلخ المقنب ما بين «الثلاثين» إلى «الأربعين» من «الخيل»، و«السرع» مصدر بمعنى: السرعة. قوله: «لا يعتقي»، أي: لا يمنع.

الجمع مع التفريق والتقسيم:

قال: والتأبيد من مبدأ معين كما ينتقض باعتبار الانتهاء، فكذلك ينقض باعتبار الابتداء[3].

---

(1) نفسه، ص: 659. قال التفتازاني: "...[الجمع مع التقسيم، وهو جمع متعدد تحت حكم ثم تقسيمه، أو العكس] أي: تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم [فالأول كقوله:] أي: الجمع ثم التقسيم كقول أبي الطيب: [حتى أقام] الممدوح وهو سيف الدولة ولتضمين الإقامة معنى التسلط عدها بعلى فقال: [على أرباض] جمع ربض، وهو ما حول المدينة [خرشنة] وهي بلدة من بلاد الروم [تشقى به الروم والصلبان] جمع صليب النصارى [والبيع] جمع بيعة بكسر الباء وسكون الياء، وهي متعبد النصارى، وحتى متعلق بالفعل **في البيت السابق**، أعني: قاد المقانب يعني: قاد العساكر حتى أقام حول هذه المدينة، وقد شقيت به الروم وهذه الأشياء فقد جمع في هذا البيت شقاء الروم بالممدوح إجمالا؛ لأنه يشمل القتل والنهب والسبي وغير ذلك، ثم قسم في البيت الثاني وفصله فقال:

[للسبي ما نكحوا والقتل ما ولدوا]

لم يقل: من نكحوا ومن ولدوا ليوافق قوله:

[والنهب ما جمعوا والنار ما زرعوا]

ولأن في التعبير عنهم بلفظ ما دلالة على الإهانة وقلة المبالاة بهم، حتى كأنهم ليسوا من جنس ذوي العقول...". نفسه، ص: 658-659.

(2) المتنبي، ينظر ديوانه، 2 / 224.

(3) المطول، ص: 661. قال التفتازاني: "...[الجمع مع التفريق والتقسيم]ولم يتعرض لتفسيره لكونه معلوما مما سبق من تفسيرات هذه الأمور الثلاثة [كقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَأْتِ ﴾ [هود: 105]] يعني: يوم يأتي الله، أي: أمره، أو يأتي اليوم، أي: هوله، والظرف منصوب بإضمار اذكر...ونحو ذلك

=

أقول: يرد عليه أن اعتبار «الخلود» إنما هو بعد دخول الجنة، فكيف ينتقض بما سبق على الدخول. فالصواب أن يقال:

الاستثناء الأول محمول على ما تقدم من أن فساق المؤمنين لا يخلدون في النار.

وأما الثاني: فمحمول على أن «أهل الجنة» لهم فيها سوى نعيمها ما هو أكبر وأجل، وهو رضوان الله ولقاؤه عز وجل، لا على أن بعضا منهم يخرج عنها.

ولدفع توهم إرادة هذا المعنى منه على قياس ما أريد بالأول، عقب بقوله: ﴿ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ ﴾ (1)، لا يقال: ما ذكرته يوجب اختلالا في نظم الكلام، حيث عدل بالاستثناء عما حمل عليه الاستثناء الأول، مع أنهما سيقا مساقا واحدا؛ لأنا نقول: الأول محمول على الظاهر، وقد عدل بالثاني عنه لقرينة واضحة كما ذكرنا، فلا إشكال ولا اختلال.

قال: كقوله تعالى: ﴿ أَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانٗا وَإِنَٰثٗاۖ ﴾ (2).

=

[﴿ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [هود: 107-108]] أي: غير مقطوع، ولكنه ممتد إلى غير النهاية. فإن قلت: ما معنى الاستثناء في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ ﴾ [هود: 106] قلت: هو استثناء من الخلود في عذاب النار، ومن الخلود في نعيم الجنة، يعني: أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده، بل يعذبون بالزمهرير ونحوه من أنواع العذاب سوى عذاب النار، وكذا أهل الجنة ما هو أكبر منها وأجل، وهو رضوان الله وما يتفضل الله به عليهم، مما لا يعرف كنهه إلا الله تعالى. كذا ذكره صاحب الكشاف[430/2] بناء على مذهبه.

وأما عندنا فمعناه أن فساق المؤمنين لا يخلدون في النار، وهذا كاف في صحة الاستثناء؛ لأن صرف الحكم عن الكل في وقت ما يكفيه صرفه عن البعض. وكذا الاستثناء الثاني معناه أن بعض أهل الجنة لا يخلدون في الجنة، وهم المؤمنون الفاسقون الذين فارقوا الجنة أيام عذابهم والتأبيد من مبدأ معين كما ينتقض باعتبار الانتهاء فكذلك ينتقض باعتبار الابتداء، وإطلاق السعادة عليهم باعتبار تشرفهم بسعادة الإيمان والتوحيد وإن شقوا بسبب المعاصي فقد جمع الأنفس في عدم التكلم بقوله: لا تكلم نفس؛ لأن النكرة في سياق النفي تعم، ثم فرق بأن أوقع التباين بينهما بأن بعضها شقي وبعضها سعيد، بقوله: ﴿ فَمِنۡهُمۡ شَقِيّٞ وَسَعِيدٞ ﴾ [هود: 105] إذ الأنفس وأهل الموقف واحد، ثم قسم وأضاف إلى السعداء ما هم من نعيم الجنة، وإلى الأشقياء ما هم من عذاب النار بقوله: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ ﴾ [هود: 106] إلى آخره". المصدر نفسه، صص: 661-660.

(1) هود 11 / 108.

(2) الشورى 42 / 50. قال التفتازاني: "... [وقد يطلق التقسيم على أمرين آخرين: أحدهما: أن يذكر أحوال الشيء مضافا إلى كل] من تلك الأحوال [ما يليق به...] ... [والثاني: استيفاء أقسام الشيء كقوله تعالى: ﴿ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثٗا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانٗا وَإِنَٰثٗاۖ

=

أقول: فإن قلت: ما وجه العطف بـــ «أو» هاهنا، مع أن العطف في السابق واللاحق بـــ«الواو» ؟ قلت: ذلك لمكان الضمير المنصوب الراجع إلى: ﴿ مَن يَشَآءُ ﴾ [1] في الجملتين السابقتين، ولو صرح بـــ«من يشاء» في هذه الجملة لامتنع العطف بـــ «أو» كما امتنع في المتقدم والمتأخر، أو لا يرى أنه لو قيل: «أو يهب لمن يشاء الذكور» لدل في الظاهر على أن المنافاة بين الهبتين، وأن الواقع إحداهما لا كلتاهما وليس بمراد. إنما المراد وقوع كل منهما بحسب «المشيئة» الأولى بالقياس إلى طائفة، والأخرى بالقياس إلى طائفة أخرى. وأما الجملة الثالثة فحيث أورد فيها «الضمير»، وكان راجعا إلى الطائفتين المذكورتين، أو إلى إحداهما وجب العطف بـــ «أو»، وإلا لفسد المعنى ولزم أن يكون لكل واحدة منهما مع «الإناث» فقط، أو «الذكور» فقط «ذكور وإناث معا».

والسر في ذلك أن هذه الأقسام إذا قيست إلى طائفة واحدة كانت متنافية، وأما إذا قيست إلى طوائف مختلفة فبينها توافق في الوقوع واشتراك في الثبوت، ولما اختلف المنسوب إليه أعني: «الموهوب له» و«العقيم» في الجمل الثلاث، عطف بـــ«الواو» تنبيها على التوافق، ولما اتحد المنسوب إليه في الجملة الثالثة بالمنسوب إليه في الجملتين السابقتين ضرورة اتحاد الضمير بالمرجوع إليه، عطفت بـــ «أو» تنبيها على التنافي؛ فالمعنى: «أو يزوجهم بدل الإناث فقط أو الذكور فقط ذكورا وإناثا معا إن شاء ذلك».

فإن قلت: أي فائدة في العدول عن التصريح بـــ «من شاء» في الجملة الثالثة إلى «الضمير»، وتغيير الكلام عن أسلوبه؟ قلت: لو أجري الكلام على سننه كان المستفاد منه أن هذه الأقسام منوطة بمشيئة الله، وأما إذا عدل إلى ما عليه التنزيل، أفاد مع ذلك نكتة أخرى شريفة، هي: عدم لزوم المشيئة ورعاية الأصلح، والله الموفق.

التجريد:

قال: ورد بأن التجريد لا ينافي الالتفات، بل هو واقع بأن يجرد المتكلم نفسه من

=

وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ﴾ [الشورى: 49-50]] فإن الإنسان إما أن يكون له ولد أو لا يكون، فإن كان فإما أن يكون ذكرا أو أنثى، أو ذكرا وأنثى. وقد استوفى جميع الأقسام وذكرها، وإنما قدم ذكر الإناث؛ لأن سياق الآية على أنه تعالى يفعل ما يشاء لا ما يشاؤه الإنسان، فكان ذكر الإناث اللائي هي من جملة ما لا يشاؤه الإنسان أهم، لكنه لجبر تأخير الذكور عرفهم؛ لأن في التعريف تنويها بالذكر، فكأنه قال: ويهب لمن يشاء الفرسان الذين لا تخفى عليكم، ثم أعطى كلا الجنسين حقهما من التقديم والتأخير فقدم الذكور وأخر الإناث تنبيها على أن تقدم الإناث لم يكن لتقدمهن، بل لمقتضى آخر". المطول، صص: 661 - 662.

(1) الشورى 42 / 50.

ذاته ويجعله مخاطبا لنكتة[1].

أقول: المقصود من الالتفات المشهور عند الجمهور ما عرفت: إرادة معنى واحد في صورة متفاوتة استجلابا لنشاط السامع له واستدرارا لإصغائه إليه. والمقصود من التجريد: المبالغة في كون الشيء موصوفا بصفة وبلوغه النهاية فيها، بأن ينتزع منه شيء آخر موصوف بتلك الصفة. فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى، ومبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما.

نعم ربما أمكن حمل الكلام على كل واحد منهما بدلا عن الآخر، وأما أنهما مقصودان معا فكلا، مثلا إذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب أو الغيبة، فإن لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافه به لم يكن ذلك تجريدا أصلا، وإن كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه:

فإن انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد، وليس من الالتفات في شيء.

وإن لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان في التعبير عن نفسه كان التفاتا عند الجمهور،

(1) المطول، ص: 663. قال التفتازاني: "...[التجريد، وهو أن ينتزع من أمر ذي صفة أمر آخر مثله فيها] أي: مماثل لذلك الأمر ذي الصفة في تلك الصفة [مبالغة لكمالها فيه] أي: لأجل المبالغة لكمال تلك الصفة في ذلك الأمر ذي الصفة، حتى كأنه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة إلى حيث يصح أن ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة [وهو] أي: التجريد [أقسام منها] أن يكون بمن التجريدية...[ومنها:] ما يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه ... [ومنها:] ما يكون بدخول باء المعية والمصاحبة في المنتزع ... [ومنها:] ما يكون بدون توسيط حرف، [نحو قوله] أي: قول قتادة بن مسلم الحنفي: [فلئن بقيت لأرحلن بغزوة تحوي الغنائم] أي: تجمع الغنائم الجملة صفة غزوة، وروي نحو الغنائم فالظرف منصوب بأرحلن. [أو يموت] منصوب بأن مضمرة، كأنه قال: إلا أن يموت [كريم] يعني بالكريم نفسه فكأنه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه؛ ولذا لم يقل: أو أموت، وهذا بخلاف قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ۝﴾ [الكوثر: 1-2] إذ لا معنى للانتزاع فيه [وقيل: تقديره أو يموت مني كريم] فيكون من القسم الأول، أعني ما يكون بمن التجريدية [وفيه نظر]؛ إذ لا حاجة إلى هذا التقدير لحصول التجريدية بدونه، ولا قرينة عليه، وبهذا يسقط ما قيل: إنه أراد أن في البيت نظرا؛ لأنه من باب الالتفات من التكلم إلى الغيبة؛ لأنه أراد بالكريم نفسه، ورد **بأن التجريد لا ينافي الالتفات، بل هو واقع بأن يجرد المتكلم نفسه من ذاته، ويجعلها مخاطبا لنكتة**، كالتوبيخ في: تطاول ليلك بالإثمد، والتشجيع، والنصح في قوله[عمرو بن الإطنابة]:

أقول لها إذا جشأت وجاشت مكانك تحمدي أو تستريحي". المصدر نفسه، صص: 662 - 663.

أو على مذهب السكاكي.

فإن قيل: كلام المفتاح حيث قال في بيان الالتفات: «فأقامها مقام المصاب»[1] يدل على أنه تجريد أيضا فيجتمعان، قلنا: معنى كلامه أنه أقام نفسه مقام المصاب، لا أنه جرد منها مصابا آخر ليكون تجريدا، فما ذكره فائدة إطلاق لفظ المخاطب على المتكلم، وبيان النكتة الخاصة بالالتفات في هذا الموضع. وإن شئت زيادة توضيح، فاعلم أن قوله: «تطاول ليلك»[2]:

إن حمل على الالتفات كان فيه إيهام الخطاب، وملاحظة أن المراد به المتكلم نفسه، ولم يكن هناك مبالغة في اتصافه بالمحزونية بطريق انتزاع محزون آخر منه.

وإن حمل على التجريد كان فيه دعوى الخطاب، وإظهار أن المراد به مغاير للمتكلم منتزع منه، وكان فيه مبالغة في اتصافه بالمحزونية بطريق الانتزاع والله أعلم.

قال: لأنه إذا نفى عنه الشرب بكف البخيل إلخ[3].

أقول: مقصود الشاعر وصف الممدوح بنفي «البخل» وإثبات «الجود»، وقد نفى عنه «الشرب بكف البخيل»، ولا شك أنه يشرب بكفه فلا يكون «بخيلا»؛ لأن كونه «بخيلا» يستلزم شربه بكف «البخيل»؛ فكنى بنفي اللازم عن نفي الملزوم. ويلزم من نفي «البخل» عنه كونه «جوادا» بحسب اقتضاء المقام، وبهذا المقدار يتم المقصود.

ولا دليل على أنه جعل نفي الشرب عن كف «البخيل» كناية عن إثبات الشرب له، بكف كريم منتزع منه مغاير له ادعاء؛ ليكون تجريدا بل هو تطويل للمسافة بلا ثبت،

---

(1) مفتاح العلوم، ص: 302.

(2) الشعر لامرئ القيس، في ديوانه، ص: 185. وتمام البيت:

تطاول ليلك بالإثمد ونام الخلي ولم ترقد

(3) المطول، ص: 664. قال التفتازاني:". . . [ومنها] ما يكون بطريق الكناية [نحو قوله[أعشى قيس]:

يا خير من يركب المطي ولا يشرب كأسا بكف من بخلا

أي: يشرب الكأس بكف جواد، فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكأس بكفه على طريق الكناية؛ **لأنه إذا نفى عنه الشرب بكف البخيل** فقد أثبت له الشرب بكف كريم. ومعلوم أنه يشرب بكفه، فهو ذلك الكريم. وقد خفي هذا على بعضهم؛ لدقته، فزعم أن الخطاب إن كان لنفسه فهو تجريد، وإلا فليس من التجريد في شيء بل إنما هو كناية عن كون الممدوح غير بخيل، ولم يعرف أن كونه كناية لا ينافي التجريد، وأنه وإن كان الخطاب لنفسه لم يكن قسما برأسه ويكون داخلا في قوله: [ومنها مخاطبة الإنسان لنفسه] وبيان التجريد أنه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سيق لها الكلام، ثم يخاطبه...".

ويؤيد ما ذكرناه أنك إذا قلت: «يا من يشرب بكف كريم»، يتبادر منه أنه يشرب بكفه فهو كريم، لا أنه يشرب بكف كريم آخر منتزع عنه وإن كان محتملا للكلام؛ فظهر أن كونه كناية عن كون الممدوح غير «بخيل» لا يجامع كونه تجريدا. نعم كونه كناية عن إثبات شربه بكف كريم منتزع منه يجامعه، والفرق ظاهر فصح ما ادعاه ذلك البعض.

وأما قوله: (وإنه وإن كان الخطاب لنفسه إلى آخره) [1] فإنما يرد عليه إذا كان مراده مما ذكره توجيه ما في الكتاب، وأما إذا أراد به رده فلا.

حسن التعليل:

قال: إذ لو كانت علتها هي المذكورة[2]. أقول: لا يلزم من ظهور العلة في العادة أن يكون علة حقيقية، أي: موافقة لما في نفس الأمر كما فسرها بذلك؛ إذ ربما كانت من المشهورات الكاذبة فالأولى أن يدعي حينئذ فوات الاعتبار اللطيف؛ إذ لا دقة مع

---

(1) المصدر نفسه، ص: 664.

(2) المطول، ص: 669. قال التفتازاني: "...[حسن التعليل وهو أن يدعي لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي] أي: بأن ينظر نظرا يشتمل على لطف ودقة، ولا يكون موافقا لما في نفس الأمر، يعني: يجب أن لا يكون ما اعتبر علة لهذا الوصف علة له في الواقع، وإلا لما كان من محسنات الكلام لعدم تصرف فيه، كما تقول: قتل فلان أعاديه لدفع ضررهم، وبهذا يظهر فساد ما يتوهم من أن هذا الوصف غير مفيد؛ لأن الاعتبار لا يكون إلا غير حقيقي ومنشأ هذا الوهم أنه سمع أرباب المعقول يطلقون الاعتباري على ما يقابل الحقيقي، ولو كان الأمر كما توهم لوجب أن يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع [وهذه أربعة أضرب؛ لأن الصفة] التي ادعى لها علة مناسبة [إما ثابتة قصد بيان علتها، أو غير ثابتة أريد إثباتها، والأول إما أن لا يظهر لها في الهادة علة] وإن كانت لا تخلو في الواقع من علة...[أو يظهر لها] أي: لتلك الصفة [علة غير] العلة [المذكورة]، **إذ لو كانت علتها هي المذكورة** لكانت المذكورة علة حقيقية، فلا يكون من حسن التعليل، [كقوله:] أي: كقول أبي الطيب:

[ما به قتل أعاديه ولكن   يتقي أخلاف ما ترجو الذئاب]

فإن قتل الأعداء] أي: قتل الملوك أعداءهم إنما يكون [في العادة لدفع مضرتهم] حتى تصفو لهم مملكتهم عن منازعتهم [لا لما ذكره] من أن طبيعة الكرم قد غلبت عليه ومحبته أن يصدق رجاء الراجين بعثه على قتل أعاديه لما علم أنه لما غدا للحرب غدت الذئاب ترجو أن يتسع عليها الرزق من قتلاهم. وهذا مبالغة في وصفه بالجود يتضمن المبالغة في وصفه بالشجاعة على وجه تخييلي، أي: تناهى في الشجاعة، حتى ظهر ذلك للحيوانات العجم من الذئاب وغيرها، فإذا غدا للحرب رجت الذئاب أن تنال من لحوم أعدائه، ويتضمن أيضا مدحه بأن ليس ممن يسرف في القتل طاعة للغيظ والحنق، أي: ليست قوته الغضبية متصفة برذيلة الإفراط، ويتضمن أيضا قصور أعدائه عنه، وفرط أمنه منهم وأنه لا يحتاج إلى قتلهم واستئصالهم..." المصدر نفسه، صص: 668 - 670.

الظهور، فإن كانت مع ذلك علة حقيقية فات القيد الأخير أيضا.

قال: من انتطق أي شد النطاق[1].

أقول: قال في **الصحاح**: «النطاق» : شقة تلبسها المرأة وتشد وسطها، ثم ترسل الأعلى على الأسفل إلى الركبة، والأسفل ينجر على الأرض، وليس لها حجزة ولا نيقق ولا ساقان. وقد «انتطقت» المرأة لبس النطاق، و«انتطق» الرجل، أي: لبس «المنطق»، وهو: كل ما شددت به وسطك، و«المنطقة» معروفة اسم لها خاص، تقول: منه «نطقت» الرجل فتنطق، وأما البيت بالفارسية فقول من قال:

كر نبودي عزم جوزا خدمتش كس نديدي درميان أوكمر

تأكيد المدح بما يشبه الذم:

قال: وهذا زيادة توضيح[2].

أقول: يعني أن قوله على تقدير كونه منه زيادة توضيح للمقصود؛ لأن كون إثبات شيء من «العيب» على تقدير كون «فلول السيف» من «العيب»، مفهوم من بناء إثبات

---

(1) نفسه، ص: 670. قال التفتازاني: "... [والثانية] أي: الصفة الغير الثابتة التي أريد إثباتها [إما ممكنة] ...[أو غير ممكنة] عطف على: إما ممكنة [كقوله] هذا البيت للمصنف، وقد وجد بيتا فارسيا في هذا المعنى فترجمه [الإيضاح، ص: 522]:

[لو لم تكن نية الجوزاء خدمته لما رأيت عليها عقد منتطق]

من انتطق، أي: شد النطاق، وحول الجوزاء كواكب يقال لها: نطاق الجوزاء، فنية الجوزاء خدمته الممدوح صفة غير ممكنة قصد إثباتها كذا ذكره **المصنف**[الإيضاح، ص: 522]".

(2) المطول، ص: 673. قال التفتازاني:". . . [وهو ضربان: أفضلهما أن يستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح] لذلك الشيء[بتقدير دخولها فيها]أي: دخول صفة المدح في صفة الذم بكقوله]أي: قول النابغة الذبياني[ديوانه، ص: 13]:

[ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب]

أي: كسور في حدها، والواحد: فل [من قراع الكتائب] أي: من مضاربة الجيوش، فالعيب صفة ذم منفية، قد استثنى منه صفة مدح هو أن سيوفهم ذوات فلول [أي: إن كان فلول السيف عيبا فأثبت شيئا منه] أي: من العيب [على تقدير كونه منه] أي: كون فلول السيف من العيب، وهذا **زيادة توضيح** للمقصود وتصريح به، وإلا فهو مفهوم من بنائه على الشرط المذكور. [وهو] أي: هذا التقدير، وهو كون الفلول من العيب [محال]؛ لأنه كناية عن كمال الشجاعة، [فهو] أي: إثبات شيء من العيب [في المعنى تعليق بالمحال]، كما يقال: حتى يبيض القار، وحتى يلج الجمل في سم الخياط [فالتأكيد فيه] أي: تأكيد المدح ونفي صفة الذم في هذا الضرب [من جهة انه كدعوى الشيء ببينة]؛ لأنك قد علقت نقيض المطلوب، وهو كثبات شيء من العيب بالمحال والمعلق بالمحال محال فعدم العيب ثابت".

شيء منه على الشرط المذكور، يعني قوله: (إن كان فلول السيف عيبا) [1] وفيه بحث؛ إذ الظاهر أن قوله: (إن كان فلول السيف عيبا) بيانا لمراد الشاعر، كأنه قال: يعني الشاعر أن فيهم «عيبا» إن كان «فلول السيف عيبا» . وقوله: (فأثبت) على صيغة الماضي كلامًا من المصنف[2] متفرعًا على ما ذكره من مراد الشاعر، وليس فعلا مضارعا مبنيا على الشرط المذكور جزاء له كما توهمه، فإنه ركيك جدا لفظا ومعنى، وحينئذ فلا بد من قوله: (على تقدير كونه منه) [3].

قال: فيحتمل أن يكون من الضرب الأول... وأن يكون من الضرب الثاني[4].

أقول: الظاهر أنه أراد من الضرب الأول: فإن قدر دخول السلام في اللغو فقد اعتبر جهتا تأكيده، وإلا فلم يعتبر إلا جهة واحدة، وذلك جار في جميع أفراد الضرب الأول، ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه إلا اعتبار جهة واحدة للتأكيد، وإن كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتأكيد، ولعله أراد بكونه من الضرب الثاني هذه المماثلة فقط.

---

(1) المصدر نفسه، ص: 673.

(2) التلخيص، ص: 122، والإيضاح، ص: 524.

(3) التلخيص، ص: 122.

(4) المطول، صص: 674 - 675. قال التفتازاني: "[و] الضرب [الثاني] من تأكيد المدح بما يشبه الذم [أن يثبت لشيء صفة مدح ويعقب بأداة الاستثناء] أي: يذكر عُقيب إثبات صفة المدح لذلك الشيء أداة الاستثناء [تليها صفة مدح أخرى له]أي: لذلك الشيء...وأما قوله تعالى: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ۝ ﴾ [الواقعة: 25-26] **فيحتمل أن يكون من الضرب الأول بأن يقدر السلام داخلا في اللغو، فيفيد التأكيد من وجهين، وأن يكون من الضرب الثاني بأن لا يقدر ذلك ويجعل الاستثناء من أصله منقطعا، ويحتمل وجها آخر وهو أن** يجعل الاستثناء متصلا حقيقة؛ لأن معنى السلام: الدعاء بالسلامة، وأهل الجنة أغنياء عن ذلك، فكان ظاهره من قبيل اللغو وفضول الكلام، لولا ما فيه من فائدة الإكرام فكأنّه قيل: لا يسمعون فيها لغوا غلا هذا النوع من اللغو. وقوله: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ۝ ﴾ يمكن حمله على كل من ضربي تأكيد المدح بما يشبه الذم كما مر، ولا يمكن حمله على الوجه الثالث، أعني: حقيقة الاستثناء المتصل؛ لأن قولهم سلاما وإن أمكن جعله من قبيل اللغو، لكنه لا يمكن جعله من قبيل التأثيم وهو النسبة إلى الإثم. وليس لك في الكلام أن تذكر متعددين، ثم تأتي بالاستثناء المتصل من الأول مثل أن تقول: ما جاءني رجل ولا امرأة إلا زيدًا، ولو قصدت ذلك كان الواجب أن تؤخر ذكر الرجل".

البديع اللفظي:

الجناس:

قال: مطا يا مطايا وجدكن منازل منا زل عنها ليس عني بمقلع[1]

أقول: «مطا» بمعنى: «مد»، و«منا» أي: قد زل عنها، أي: لم يصبها. قيل: المعنى: إن هذه المطايا لما وصلت إلى منازل أحبائه التي كان قاصدا إليها، ذهب عنها الإعياء والكلال؛ لأنها أقامت بها، وهو لما وصل إليها لم تزده رؤيتها إلا تذكرا وشجوا. وفيه وجه آخر، وهو: أنها بقيت فيها بقية زل عنها القدر فلم ينلها وأمكنها الوصول.

وقيل: أراد أن تأثير منازل الطريق فيه أبلغ من تأثيرها في المطايا، فأقبل عليها يخاطبها ويقول: أيتها المطايا وإن طالبت وجدكن فقد نجوتن منها بحشاشة الأرماق، ولم يأت عليكن قدر الله فيها، والقدر الذي أخطأكن فيها لا يكاد يفارقني، أو يأتي على ما بقي من رمقي؛ وهذا المعنى أظهر كذا في حواشي السقط.

رد العجز على الصدر:

قال: أي: قول صمة بن عبد الله[2].

أقول: الصمة: الرجل الشجاع، والذكر من الحيات، وبه سمي الشخص.

السجع:

قال: أو لا يكون لكل كلمة من إحدى القرينتين مقابل من الأخرى، نحو: [3] ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝ ﴾[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص: 684. قال التفتازاني: "... [وأيضا] تقسيم آخر للتام، وهو أنه [إن كان أحد لفظيه] أي: لفظي التجنيس التام [مركبا]، والآخر مفردا [سمي جناس التركيب] وبعد أن يكون التجنيس جناس التركيب فإن اتفقا] أي: لفظا التجنيس اللذان أحدهما مركب والآخر مفرد ل[في الخط خص] هذا النوع من جناس التركيب [باسم المتشابه] لاتفاق لفظيه في الخط أيضا...كقول أبي العلاء:

مطا يا مطايا وجدكن منازل منا زل عنها ليس عني بمقلع

فمطا: فعل ماض، ويا: حرف نداء ومطايا منادى".

(2) المطول، ص: 690.

(3) سورة الكوثر 108 / 1 – 2.

(4) المطول، ص: 696. قال التفتازاني: "... [وإلا فمتواز] أي: وإن لم يكن ما في إحدى القرينتين ولا أكثره وما يقابله من الأخرى فهو السجع المتوازي، وذلك بأن يكون ما في إحدى القرينتين أو أكثره وما يقابله من الأخرى مختلفين في الوزن والتقفية جميعا [نحو: ﴿ سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ۝ وَأَكْوَابٌ =

أقول: وجه ذلك في حاشيته: بأن المراد بالمقابلة أن يكون تقدير الكلمات في القرينة الثانية على نمط تقديرها في القرينة الأولى، كموصوف مع صفته في قوله تعالى: ﴿ سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ۝ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ۝ ﴾ (1)، وفعل مع فاعل، ومعطوف في حصل الناطق والصامت إلى غير ذلك على ما يشاهد من الأمثلة، وليس الحال في قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝ ﴾ مع صاحبتها كذلك.

أشياء ذكرها في علم البديع بعض المصنفين:

ما التحسين فيه راجع إلى الخط:

قال: وأدرك إن زرت إلخ(2).

أقول: «در» اسم العشيقة، كما أن «تجني» في بيت **الحريري** اسمها أيضا. و«الورد» بالفتح ما يشم، وبالكسر الجزء؛ يقال: «قرأت وردي» . وخلاف الصدور بمعنى: «الوراد»، وهم الذين يردون الماء، و«يوم الحمى»، يقال: وردته الحمى، وبالضم جمع «ورد» على مثال: «جون» و«جون» . ويقال: «فرس ورد»، و«أسد ورد»، وهو الذي

مَّوْضُوعَةٌ ۝ ﴾] أو في الوزن فقط نحو: ﴿ وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ۝ فَٱلْعَٰصِفَٰتِ عَصْفًا ۝ ﴾ [المرسلات: 1 – 2] أو في التقفية فقط، كقولنا: حصل الناطق والصامت، وهلك الحاسد والشامت، أو لا يكون لكل كلمة من إحدى القرينتين مقابل من الأخرى، نحو: ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝ ﴾". المصدر نفسه، صص: 695 - 696.

(1) الغاشية 88 / 13 – 14.

(2) المطول، ص: 707. قال التفتازاني: "وبقيت أشياء يذكرها في علم البديع بعض المصنفين، وهو قسمان: الأول: ما يتعين إهماله ويجب ترك التعرض له إما لعدم كونه راجعا إلى تحسين الكلام البليغ، وهو ضربان: أحدهما: مثل ما يرجع إلى التحسين في الخط دون اللفظ، مع ما فيه من التكلف مثل: كون الكلمتين متماثلتين في الخط، كما ذكرنا فيما سبق، ومثل الموصل وهو أن يؤتى بكلام يكون كل من كلماته متصلة الحروف، كقول الحريري:

فتنتني فجننتني تجني ... بتجن يفتن غب تجني

ومثل المقطع وهو ضد الموصل، كقول الوطواط:

وأدرك إن زرت دار ودو ... د درا ودرا ووردا وورد

ومثل الخيفاء وهي الرسالة أو القصيدة التي تكون حروف إحدى كلمتيها منقوطة بأجمعها وحروف الأخرى غير منقوطة بأجمعها كقول الحريري: "الكرم ثبت الله جيش سعودك" يزين إلى آخر الرسالة أو القصيدة، ومثل الرقطاء وهي التي أحد حروف كل كلمة منها منقوطة، والأخرى غير منقوطة، ومثل الحذف وهو أن يتكلف الكاتب أو الشاعر فيأتي برسالة أو خطبة أو قصيدة لا يوجد فيها بعض حروف المعجم".

بين الكميت والأشقر.

قال: ومثل الخيفاء.

أقول: يقال: «فرس أخيف»، بين «الخيف» إذا كانت إحدى عينيه زرقاء والأخرى سوداء.

قال: ومثل الرقطاء.

أقول: «الرقطة» سواد يشوبه نقط بياض، يقال: دجاجة رقطاء، والله أعلم بالصواب.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

سورة الفاتحة

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

﴿ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ﴾	116	193

سورة الأنعام

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾	1	275
﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ﴾	8	287
﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ ﴾	27	312
﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾	38	121 ،120
﴿ قُلْ إِنِّى نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾	56	62
﴿ قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٣﴾ قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم ﴾	64 - 63	175
﴿ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ ﴾	68	193
﴿ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ ﴾	76	399
﴿ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا ﴾	96	37

سورة الأعراف

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ ﴾	34	286
﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾	34	287
﴿ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ﴾	88	194
﴿ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ﴾	88	194
﴿ لَتَعُودُنَّ ﴾	88	198
﴿ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ شُعَيْبًا كَانُوا۟ هُمُ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٩٢﴾ ﴾	92	98 - 97
﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾	110	265
﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ ﴾	130	191
﴿ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ﴾	131	189
﴿ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ ﴾	131	189
﴿ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ ﴾	193	172

سورة الأنفال

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ﴾	17	312
﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ﴾	17	61
﴿ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ﴾	23	204
﴿ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا ﴾	23	206
﴿ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾	68	116
﴿ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾	69	312

سورة التوبة

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا ﴾	82	412
﴿ ثُمَّ ٱنصَرَفُوا صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾	127	164

سورة يونس

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾	24	382

سورة هود

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا أَنفُسَهُمْ ﴾	21	160
﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾	37	65
﴿ وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا ﴾	37	65، 66
﴿ ٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا إِلَيْهِ ﴾	52	275
﴿ أَلَا بُعْدًا لِّعَادٍ قَوْمِ هُودٍ ﴾	60	128
﴿ وَمَا هِىَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٍ ﴾	83	111
﴿ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ ﴾	87	264
﴿ وَمَآ أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴾	91	146، 147
﴿ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ ٱلنَّاسُ ﴾	103	167
﴿ يَوْمَ يَأْتِ ﴾	105	415
﴿ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ ﴾	105	416

سورة النمل

سورة القصص

سورة العنكبوت

سورة لقمان

سورة السجدة

سورة الأحزاب

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾	32	148

سورة سبأ

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌ ﴾	8	53
﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾	24	139
﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾	31	312

سورة فاطر

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ﴾	12	365
﴿ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ﴾	12	365
﴿ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ ﴾	12	386
﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ ﴾	12	386
﴿ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ ﴾	12	386
﴿ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ﴾	14	192

سورة يس

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ ﴾	14	64
﴿ إِنَّآ إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ﴾	14	64
﴿ قَالُوا۟ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴿١٥﴾ ﴾	15	64
﴿ رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّآ إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴾	16	64
﴿ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ ﴾	78 - 77	174
﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾	82	54

سورة الصافات

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ﴿١﴾ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ﴿٢﴾ فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكْرًا ﴿٣﴾ ﴾	3 - 1	231

سورة الشورى

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾	11	400، 401
﴿ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ ﴾	11	196
﴿ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ ﴾	11	195
﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾	11	397
﴿ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ۝ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ ﴾	49 - 50	416، 417
﴿ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ﴾	50	416

سورة الزخرف

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝ ﴾	9	174
﴿ مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴾		174
﴿ أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ ﴾	52	261

سورة الدخان

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ أَنَّىٰ لَهُمُ ٱلذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَآءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ۝ ثُمَّ تَوَلَّوْا۟ عَنْهُ ﴾	13 - 14	264
﴿ وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ۝ مِن فِرْعَوْنَ ۚ ﴾	30 - 31	264
﴿ إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾	31	264

سورة محمد(ص)

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَٰلَهُمْ ﴾	47	102

سورة الحجرات

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ﴾	7	207

سورة الذاريات

سورة الواقعة

سورة الممتحنة

سورة الصف

سورة الجمعة

سورة المنافقون

سورة الليل

سورة العلق

سورة الهمزة

سورة الكوثر

سورة الكافرون

سورة المسد

سورة الإخلاص

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الشواهد الشعرية

البـاء

الصفحة	الشاهد الشعري
347	والشمس من مشـــرقها قـــد *** بـــدت مشرقة ليس لها حاجب كأنها بوتقة أحميت *** يجول فيها ذهب ذائب
420	مابه قتل أعاديه ولكن ** يتقي إخلاف ما ترجو الذئاب
315	ولست بمستبق أخا لاتلمه ** على شعت أي الرجال المهذب
347	كأن مثار النقع فوق رؤوسنا ** وأسيافنا ليل تهاوى كواكبـــه
169	ومن يك أمسى بالمدينة رحله ** فإني وقيار بها لـــغريب
342	إذا هم ألقى بين عينيه عزمه ** ونكب عن ذكر العواقب جانبا
342	ظللنا عند باب أبي نعيم ** بيوم مثل سالفة الذباب
248	لا أشتهي يا قوم إلا كارها ** باب الأمير ولا دفاع الحاجب
349	ستصبح العيس بي عنـــد فتى ** كثير ذكر الرضا في ساعة الغضـــب
217	أنت الحبيب ولكني أعوذ به ** من أن أكون محبا غير محبوب
232	يالهف زيابة للحارث ال ** صابح فالغانم الآيب

التاء

الصفحة	الشاهد الشعري
131	نظر الله أعظما دفنوها ** بسجستان طلحة الطلحات
341	كما أبرقت قوما عطاشا غـــمامة ** فلما رأوها أقشعت وتجلت

الحاء

الصفحة	الشاهد الشعري
175	ليبك يزيد ضارع لخصومة ** ومختبط مما تطـــيـــح الطوائح

الدال

الصفحة	الشاهد الشعري
275	إن من ساد ثم ساد أبوه ** ثم قد ساد قبل ذلك جده
84	أقادوا من دمي وتوعدوني ** وكنت وما ينهنهني الوعيد

الراء

الطاء

الظاء

الصفحة	الشاهد الشعري
395	تقري الرياح رياض الحزن مزهرة ** إذا سرى النوم في الأجفان

العين

الصفحة	الشاهد الشعري
335	رب ليل قطعته بصدود ** أة فراق ما كان فيه وداع موحش كالثقيل تقذى به ال ** عين وتأبى حديثه الأسماع سنن لاح بينهن ابتداع
415	للسبي ما نكحوا والقتل ما ولدوا ** والنهب ما جمعوا والنار ما زرعوا
415	قاد المقانب أقصى شربها نهل ** على الشكيم وأدنى سيرها سرع لا يعتفي بلد مسراه عن بلد ** كالموت ليس له ري ولا شبع
377	وإذا المنية أنشبت أظفارها ** ألفيت كل تميمة لا تنفع
347	كأنما المريخ والمشتري ** قدامه في شامخ الرفعه
423	مطا يا مطايا وجدكن منازل ** منا زل عنها ليس عني بمقلع

الفاء

الصفحة	الشاهد الشعري
146	متى تهزز بني قطن تجدهم ** سيوفا في عواتقهم سيوف جلوس في مجالسهم رزان ** وإن ضيف ألم فهم خفوف

القاف

الصفحة	الشاهد الشعري
347، 384	وكأن أجرام النجوم لوامعا ** درر نثرن على بساط أزرق
421	لو لم تكن نية الجوزاء خدمــته ** لما رأيت عليها عقد منتطق

الكاف

الصفحة	الشاهد الشعري
160	إلــهي عبدك العاصي أتاكا ** مقــرا بالذنوب وقد دعاكــا فإن تغفر فأنت لذاك أهل ** وإن تطرد فمن يرحم سواكا
164	هل تزجرنكم رسالة مرسل ** أم ليس ينفع في أولاك ألوك

اللام

الشاهد الشعري	الصفحة
فسقيا بكأس من فم مثل خاتم ** من الدر لم يهمم بتقبيله خال	314
إن التي ضربت بيتا مهاجرة ** بكـــوفة الجنـــد غالـــت ودها غول	98
قال لي كيف أنت؟ قلت: عليل ** سهر دائم وحزن طويل	288
يا خير من يركب المطي ولا ** يشــــرب كاسا بكف من بخلا	419
طربن لضوء البارق المتعال ** ببغداد وهن ماهلن وما لي تمنت قويقا والصراة حيالها ** تراب لها من أنيق وجمال فيا برق ليس الكرخي داري وإنما ** رماني إليه الدهر منذ ليال ذر خانه غم بودن أزهت دون باشد ** وأنذر دل دون همت أسرار تو جون باشد بر هر جه همي لرزي مي دان كه همان أرزي ** زان روي دل عاشق إز عرش فزون باشك فعل فيك من ماء المعرة قطرة ** تغيث بها ظمآن ليس بسالي	207
ولو وضعت في دجلة الهام لم تفق ** من الجزع إلا والقلوب خوال	206
أيقتلني والمشرفي مضاجعي ** ومسنونة زرق كـــأنيـــاب أغـــوال	334
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ** بصبح وما الإصباح منك بأمثل	267

الميم

الشاهد الشعري	الصفحة
متى كان الخيام بذي طلـــوح ** سقيت الغيث أيتها الخيـــام أتنسى يوم تصقل عارضيها ** بفرع بشامة؟ سقي البشـــام	164
وغداة ريح قد كشفت وقرة ** إذ أصبحت بيد الشمال زمامها	377
أقول له: ارحل لا تقيمن عندنا ** وإلا فكـــن فـــي السر والجهر مسلما	282

النون

الشاهد الشعري	الصفحة
حملت ردينيا كأن سنانه ** سنا لهب لم يتصل بـــدخان	350
ولاحت من بروج البدر بعدا ** بدور مها تبرجها اكتنان	365

إلام وفيم تنقلنا ركاب ** وتأمل أن يكون لنا أوان	262
أم كيف ينفع ما تعطي العلوق به ** رئمان أنف إذا ما قضى باللبن	261
فتنتني فجنتني تجني ** بتجن يفتن غب تجني	424

الهاء

الشاهد الشعري	الصفحة
فوجهك كالنار في ضوئها ** وقلبي كالنار في حرها	414

أنصاف الأبيات

الشاهد الشعري	الصفحة
يكون مزاجها عسل وماء	206
تذكرت والذكرى تهيجك زينبا	162
طحا بك قلب في الحسان طروب	162
تطاول ليلك بالإثمد	161
وكنت وما ينهنهني الوعيد	84
جاءوا بمذق هل رأيت الذئب قط	221
ولا يك موقف منك الوداعا	168، 209
ميز عنه قنزعا عن قنزع	305
إن في السفر إذ مضوا مهلا	170
عليك ورحمة الله السلام	84
من نسل شيبان بين الضال والسلم	100
ولقد أمر على اللئيم يسبني	105، 211
أهل عرفت الدار بالغريين	245

فهرس المصادر والمراجع

ـــ الآمدي، الحسن بن بشر بن يحيى.

الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تحقيق وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد: (د. ط) المكتبة العلمية، بيروت، 1944.

ـــ إحسان عباس.

تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط: 4، دار الثقافة، بيروت، 1983.

ـــ أرحيلة، عباس.

◆ الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن التثمن الهجري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم: 40. ط: 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.

◆ البحوث الإعجازية والنقد الأدبي إلى نهاية القرن الهجري الرابع، ط: 1، مطبعة دار وليلي، مراكش، 1997.

ـــ الأسفراييني، عصام الدين.

الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط: 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001.

ـــ الأشعري، علي بن إسماعيل:

مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط: 2، دار الحداثة، 1985م.

ـــ الأصبع، زكي الدين عبد العظيم، ابن أبي.

بديع القرآن، تقديم وتحقيق: حفني محمد شرف، تقديم: أحمد الشايب، ط: 2، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د. ت).

ـــ الأصفهاني: أبو الفرج.

الأغاني، تحقيق لجنة من الأساتذة، تونس، دار النشر التونسية، 1983.

ـــ الأعشى الكبير.

الديوان، شرح وتعليق: محمد محمد حسين، ط: 7، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1403.

ـــ الألوسي، شهاب الدين السيد محمود.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت 1994م.

ـــ الإيجي، عضد الدين.
الفوائد الغياثية في علوم البلاغة، دارسة وتحقيق وتعليق، عاشق حسين، ط: 1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1991.
ـــ البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود.
شرح التلخيص، دراسة وتحقيق: محمد مصطفى رمضان صوفية، ط: 1، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1983.
ـــ الباقلاني، محمد بن الطيب.
إعجاز القرآن، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط: 4، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1997.
كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر. ط: 1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987.
ـــ بروكلمان، كارل.
تاريخ الأدب العربي، ترجمة: مجموعة من الأساتذة، أشرف على الترجمة: محمود فهمي حجازي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، 1993 - 1995.
ـــ البغدادي، إسماعيل باشا.
إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت).
هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت).
ـــ البيضاوي، ناصر الدين.
أنوار التنزيل وأسرار التأويل، حققه وبين الأحاديث الموضوعة والضعيفة والإسرائيليات فيه: عبد القادر عرفان العشاء حسونة، دار الفكر، بيروت، 1996.
ـــ ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف الأتابكي.
النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1963.
ـــ التفتازاني، سعد الدين.
- المطول، طبعة: أحمد كامل، 1330هـ.
- المطول على شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- المختصر شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط: 1، المكتبة

العصرية، بيروت، 2003.
ــ التوحيدي، أبو حيان.
الإمتاع والمؤانسة، حققه: أحمد أمين، وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، 1953.
ــ الجاحظ، عمرو بن بحر.
◆ البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوى، دار صعب، بيروت، 1968.
◆ الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط: 3، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، 1969.
ــ الجرجاني، السيد الشريف.
حاشية الشريف على المطول، مطبعة أحمد كامل، 1330.
ــ الجرجاني، عبد القاهر.
دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، ط: 3 مطبعة المدني، جدة، 1992.
ــ الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف.
◆ حاشية الشريف على المطول، مطبعة أحمد كامل، 1330.
◆ كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
ــ ابن جني، عثمان أبو الفتح.
الخصائص، تحقيق، عبد الحميد هنداوي، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
ــ ابن الحاجب، عثمان بن عمرو.
الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق وتقديم: موسى بناي العليلي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الجمهوية العراقية، (د. ت).
ــ الحموي، ياقوت.
معجم الأدباء، ط: 2، دمشق، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
ــ أبو حيان، أثير الدين.
البحر المحيط، ط: 2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1990.
ــ الخطيب القزويني، جمال الدين أبو المعالي.
◆ التلخيص في علوم البلاغة، حققه وشرحه وأعد فهارسه عبد الحميد هنداوي، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
◆ الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989.

ـــ ابن خلدون، عبد الرحمن.
المقدمة، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.
ـــ ابن خلكان.
وفيات الأعيان تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط: 1، مكتبة النهضة، مصر: 1948.
ـــ خليفة، حاجي.
كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت).
ـــ الدسوقي، ابن عرفة.
حاشية على مختصر التفتازاني، ضمن شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
ـــ الرازي، فخر الدين.
نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط: 1، دار الجيل، بيروت، 1992.
ـــ الربيعي، حامد صالح خلف.
مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، مركز بحوث اللغة العربية، سلسلة بحوث اللغة العربية، 1996.
ـــ ابن رشيق، علي بن الحسن.
العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط: 5، دار الجيل، بيروت، 1951.
ـــ رفيدة، إبراهيم عبد الله.
النحو وكتب التفسير، ط: 1، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1980.
ـــ الرماني، وآخران.
ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، ط: 4، دار المعارف، مصر، 1956.
ـــ الزركلي.
الأعلام، ط: 2، مطبعة: كوسا توماس، مصر، 1955.
ـــ الزمخشري، محمود بن عمر.
♦ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه

وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986.
♦ أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، 1994.
ـــ السبكي، بهاء الدين.
عروس الأفراح في تلخيص المفتاح، ضمن شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
ـــ أبو السعود، العمادي.
إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
ـــ السكاكي، يوسف، أبو يعقوب
مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.
ـــ سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر.
الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط: 3، عالم الكتب، مصر، 1983.
ـــ السيوطي، جلال الدين.
بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: 1، دار الفكر، القاهرة، 1986.
ـــ الصعيدي، عبد المتعال.
بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، القاهرة، 1991.
ـــ الصولي، أبوبكر.
أخبار أبي تمام، نشره وحققه وعلق عليه: خليل محمود عساكر ورفيقاه، ط: 1، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1931.
ـــ ضيف، شوقي.
البلاغة تطور وتاريخ، ط: 2، دار المعارف، مصر، (د. ت).
ـــ ابن طباطبا، محمد أحمد العلوي.
عيار الشعر، تحقيق: محمد زغلول سلام، ط: 3، مطبعة التقدم، دت.
ـــ طبانة، بدوي.
معجم البلاغة العربية، ط: 4، دار ابن حزم، بيروت، 1997.
ـــ الطرودي، أحمد مصطفى التونسي.
جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، دراسة وتحقيق، محمد رمضان الجربي، ط: 1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1986.
ـــ الطيبي، شرف الدين الحسن بن محمد بن عبد الله.

التبيان في البيان، تحقيق: توفيق الفيل، وعبد اللطيف لطف الله، ط: 1، ذات السلاسل، الكويت، 1986.

ـــ عبد الجبار، القاضي.

المغني في أبواب التوحيد والعدل، قدم نصه، أمين الخولي، ط: 1، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1960.

ـــ العجاج.

الديوان، رواية وشرح عبد الملك بن قريب الأصمعي، قدم له وحققه: سعدي ضناوي، ط: 1، بيروت، دار صادر، 1997.

ـــ العسكري، أبو هلال.

كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، حققه وضبط نصه: مفيد قميحة، ط: 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989.

ـــ ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد بن علي.

المقرب ومعه مثل المقرب، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت 1998.

ـــ العلوي، المضفر بن الفصل.

نضرة الإغريض في نصرة القريض، تحقيق: نهى عارف الحسن، ط: 2، دار صادر، بيروت، 1995.

ـــ ابن العماد الحنبلي.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، (د. ت).

ـــ عمو، عسو.

المناهج البلاغية والنقدية إبان الغزو المغولي، دراسة وتحليل ونقد، الجزء: 1، مطبعة ووراقة تانسيفت، مراكش، 2001.

ـــ ابن فارس.

- الصاحبي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (د. ط) 1977.
- مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط: 2، مطبعة الحلبي، مصر، 1972.

ـــ قسم الفهرسة وقسم الحاسب الآلي.
فهرس البلاغة، سلسلة فهارس المخطوطات المصورة، رقم: 8. جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، 1416.
ـــ القفطي، جمال الدين.
إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: 1، دار الفكر، القاهرة، 1986.
ـــ الكازروني.
حاشية الكازروني على البيضاوي، حققه: عبد القادر عرفان العشاء حسونة، دار الفكر، بيروت، 1996.
ـــ كحالة، عمر رضا.
معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، الناشر، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، 1957.
ـــ ابن مالك، بدر الدين.
المصباح في علم المعاني والبيان والبديع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
ـــ امرؤ القيس.
الديوان، سلسلة ذخائر العرب، رقم: 24. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: 5، مصر، دار المعارف، 1958.
ـــ المرزوقي.
شرح ديوان الحماسة، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط: 1، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1951.
ـــ المعري، أبو العلاء.
سقط الزند، بيروت، دار صادر، د. ت.
ـــ المغربي، ابن يعقوب الولالي.
مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، "ضمن شروح التلخيص" دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
ـــ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم.
لسان العرب، دار صادر، بيروت (د. ت).

ـــ الهاشمي، السيد أحمد.

جواهر البلاغة، ط: 6، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

ـــ ابن هشام، جمال الدين الأنصاري.

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه وعلق عليه: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، ط: 6، دار الفكر، بيروت، 1985.

ـــ ابن هشام، عبد الملك أبو محمد.

السيرة النبوية، قدم لها وعلق عليها وضبطها: طه عبد الرؤوف سعيد، بيروت، دار الجيل، (د. ط) ، (د. ت).

ـــ هلال، غنيمي.

النقد الأدبي الحديث، ط: 1، دار العودة، بيروت، 1982.

فهرس الموضوعات

1 - فهرس القسم الدراسي

2 - فهرس القسم التحقيقي